Beyträge

zur

leichtern Uebersicht

des Zustandes der Philosophie

beym Anfange des 19. Jahrhunderts.

Herausgegeben

von

C. L. Reinhold,

Prof. in Kiel.

Fünftes Heft.

Hamburg,

bey Friedrich Perthes

1803.

BIBLIOTHECA
CENSIS

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Ueber den Vertilgungskrieg zwischen der spekulirenden und der denkenden Philosophie. Zugleich auch Vorbericht zum fünften Hefte.

Verwechslung des Denkens und des Vorstellens, und Gebrauch dieses Nichtdenkens für das Denken, ist der eigenthümliche Charakter der Spekulation im Gegensatz mit der Philosophie, und das gemeinschaftliche Schema aller derjenigen Truggestalten, unter welchen sich das erkünstelte Scheinwissen in einem langwierigen Wechsel von Entzweyungen und Coalitionen bisher geltend gemacht hat. Durch keine dieser Entzweyungen ist ein entscheidender Krieg, und durch keine dieser Coalitionen ein entscheidender Friede auf dem Gebiethe der Spekulation möglich. Allein jener fortschreitende Wechsel muß endlich gleichwohl eine letzte Coalition herbeyführen, in welcher die Verwechslung des Denkens und Vorstellens aufs Höchste getrieben, und folglich der Grundirrthum aller Spekulation erschöpft ist. Mit dieser muß sich

dann auch unvermeidlich diejenige Unterscheidung des Denkens, als Denkens, vom Vorstellen einfinden, durch welche die Verwechslung von beyden, deren sich die Philosophie überhaupt bis dahin nie gänzlich zu erwehren vermochte, gänzlich aufgehoben wird, und mit welcher die von der bloßen Spekulation sich ausscheidende Philosophie ihre unwandelbare Form als rationaler Realismus annimmt, und der Vertilgungskrieg zwischen ihr und allen Coalitionen der Spekulation anhebt.

Jene Verwechslung ist wirklich der allgemeinste unter allen Irrthümern, und eben darum auch der am tiefsten eingewurzelte, und am weitesten verbreitete unter Allen. Er hat sich an der sogenannten Logik, als der angeblichen Wissenschaft des Denkens, als Denkens, ein Bollwerk zubereitet, durch welches er um so mehr verborgen und geschützt wird, und hinter welchem er um so uneingeschränkter über alle Spekulation herrscht, je genauer sich diese bey ihrer fortschreitenden Entwicklung von jener Logik, anfangs als Metaphysik, darauf als Transcendentalphilosophie, und endlich als Philosophie überhaupt unterscheiden, trennen, und in dieser Trennung unabhängig wähnen gelernt hat. Das Denken wird von ihr beym Ergründen der Realität des Erkennens und des Seyns um so zuversichtlicher und ausdrücklicher als ein bloßes Vorstellen angesehen und angewendet: je mehr sie dasselbe in der Logik unter dem Charakter des bloßen Vorstellens in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen mit erschöpfender

Wahrheit und Gewißheit erkannt zu haben sich einbildet.

Aber die Verwechslung des Denkens und des Vorstellens ist nicht nur das gemeinschaftliche Princip aller Spekulation als der methodischen, künstlichen, Philodoxie; sie ist auch zugleich die gemeinste unter allen Gemeinheiten des sogenannten gemeinen Menschenverstandes, und insoferne wirklich das Einzige bisher Allgemeingeltende in aller spekulativen sowohl als gemeinen Erkenntniß. Daß das Denken an sich selbst ein bloßes Vorstellen sey, darüber sind die Philosophen und die Nichtphilosophen auf dieselbe Weise einverstanden, wie einst die Astronomen und Nichtastronomen vor Copernikus über die Bewegung der Sonne um die Erde einverstanden waren. Es ist dieses der gemeinschaftliche Berührungspunkt der Spekulation überhaupt, und des gemeinen Verstandes, in welchem und durch welchen sich beyde gegenseitig mit ihrer ganzen Macht unterstützen.

Eben darum kann das Verdammungsurtheil, das über den rationalen Realismus ergeht, nicht anders als einhellig ausfallen; und es muß seinen Bekennern sowohl der gesunde Menschenverstand, als die philosophirende Vernunft überhaupt, und im Sinne von was immer für einem spekulativen Systeme abgesprochen werden. Auch ist dieses Urtheil bereits von den Sachwaltern und Worthaltern der verschiedensten unsrer mancherley Philosophieen so laut als möglich gefällt worden. Insbesondere haben die Stifter der Wis-

senschaftslehre, der apodiktischen Glaubenslehre, und der absoluten Alllehre sich in Person hierüber vernehmen lassen; und ihrem Urtheil ist der alte Ueberrest der Kantischen Schule durch seine Repräsentanten in der Jenaischen A. L. Z. beygetreten.

Das bisherige Schicksal des Aufsatzes No. 3. im III. Hefte dieser Beyträge, welcher die Unterscheidung des Denkens, als Denkens von dem Vorstellen auf ihr eigentliches Princip systematisch zurückführt, aber in keiner der mir bis jetzt bekannt gewordenen öffentlichen Beurtheilungen verstanden worden ist, veranlaßt mich, die Fortsetzung der im IV. Hefte angefangenen Phänomenologie noch so lange zurückzubehalten, bis es mir gelungen seyn wird, das Bedürfniß und die eigentliche Beschaffenheit jener Unterscheidung, vermittelst der Beschreibung der Resultate derselben, wenigstens insoweit sichtbar zu machen, daß Leser, welche weder Stifter noch befriedigte Anhänger irgend eines spekulativen Systemes sind, zum wiederholten Studium des Aufsatzes No. 3. Heft III. vorbereitet und bewogen werden dürften. Dieses ist die nächste Absicht von N. 1. des gegenwärtigen Heftes.

Der rationale Realismus beschuldiget die Metaphysik, oder die vorkantische Wissenschaft des Dinges an sich, daß dieselbe das Denken, als Denken mit dem Vorstellen verwechselt habe; — er beschuldiget die Transcendentalphilosophie, unter allen ihren Gestalten, daß sie das Vorstellen,

als solches, mit dem Denken verwechsle — und er beschuldiget die absolute Allehre, oder das Schellingsche Identitätssystem, daß es jene beyden Verwechslungen vereinige, und in dieser Vereinigung geltend mache. Die Erörterung und den Beweis dieser Beschuldigungen liefert die Abhandlung N. 6. Entwurf einer populären Darstellung aller bisherigen mit der Verwechslung des Denkens und des Vorstellens behafteten Philosophie. Allein ich selber habe mich aller jener Verwechslungen, bis auf die der Allehre eigenthümliche, schuldig gemacht; und insbesondere habe ich die Verwechslung des Vorstellens, als solchen, mit dem Denken, durch alle Stuffen derselben, als mündlicher Lehrer und als Schriftsteller befördern helfen. Wäre es mir nicht gelungen, indem ich neben dem Lehren das Lernen ununterbrochen fortsetzte, das Denken, als Denken, vom Vorstellen unterscheiden zu lernen: so würde ich auf der letzten Stuffe des Verwechselns des Vorstellens, als solchen, mit dem Denken, bis zu welcher ich Fichten gefolgt war, über kurz oder lang mit Schellingen haben einsehen müssen, daß die absolute Subjektivität und die absolute Objektivität im Grunde und dem Wesen nach Eines und ebendasselbe, nämlich die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven sind. Wäre es mir denn gleichwohl, wie ich hoffe, unmöglich gewesen, die Folgen dieser Einsicht zu ertragen: so hätte ich mich denn auch mit so manchen philosophischen Gläubi-

gen, und glaubenden Philosophen auf die Berichtigung und Ergänzung meines Wissens durch mein Glauben legen müssen. Die Rechenschaft über mein Systemwechseln (N. 2.) giebt über mein Fortschreiten durch die verschiedenen Stuffen jener Verwechslung bis zu jener Unterscheidung Auskunft.

Die konsequenteste Metaphysik, oder Verwechslung des Denkens, als Denkens, mit dem Vorstellen, ist der Spinozismus, als die absolute Objektivitätslehre; die konsequenteste Transcendentalphilosophie, oder Verwechslung des Vorstellens, als Vorstellens, mit dem Denken ist der Fichtismus, als die absolute Subjektivitätslehre; die konsequenteste Philodoxie oder Spekulation überhaupt, ist der Schellingsche Absolutismus oder die Alllehre, in welcher sich die Verwechslung des Vorstellens, als solchen, mit dem Denken, und des Denkens, als solchen, mit dem Vorstellen gegenseitig bis zur vollkommnen Mischung, Coalition, durchdringen; der transcendentale Idealismus und der metaphysische Realismus ihre Eigenthümlichkeiten ablegen, und an die Stelle von beyden ein Realismus, welcher absoluter Idealismus, und ein Idealismus, welcher absoluter Realismus ist, hervortritt. Die auffallendste Folge jener absoluten Verwechslung des Vorstellens und des Denkens ist die vollendete Verwechslung der Natur mit Gott, und Gottes mit der Natur in der absoluten Identität des Unendlichen und des Endli-

chen. Diese ist, in dem von Schelling herausgegebenen Gespräche Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, Berlin b. Unger 1802. auf eine Weise dargestellt, mit welcher ich freylich in keinen Wetteifer der Kunst und der Geschicklichkeit mich einlassen kann, und will. Ich erkenne jenes Gespräch auch für ein Meisterstück des spekulativen Scharfsinnes, der, als solcher, von allem Tiefsinn entblößt ist, aber in seinen vollkommensten Aeußerungen zunächst an den Tiefsinn angränzt. Da ich es aber im Denken allerdings mit dem Verfasser aufnehmen zu können, und zu müssen, mir bewußt bin: so stelle ich ihm das Gespräch N. 3. entgegen, welches die Unterscheidung Gottes und der Natur in der Vereinigung von Beyden, als die auffallendste, und unmittelbarste Folge der Unterscheidung des Denkens als Denkens vom Vorstellen darstellt.

Das Manuskript für dieses Heft war bis auf N. 5. bereits nach dem Druckort abgegangen, als ich das dritte Stück des ersten Bandes von dem kritischen Journale der Philosophie zugleich mit dem zweyten und dritten des ersten Bandes der Neuen Zeitschrift für die spekulative Physik erhielt. In der Abhandlung: Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, verwahrt sich die Alllehre gegen den Vorwurf der Irreligiosität. Sogar das Christenthum „dessen Symbole“ wie S. 16. versichert wird, „die Bestimmung zeigen, die

Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen," muß daselbst der Allehre, und „der neuen Religion" derselben, „die schon in einzelnen Offenbarungen" — z. B. in den Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern — „sich verkündet, Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums, und Vollendung desselben ist, und in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt wird," das Wort zu reden. Nie wird der rationale Realismus weder an dem Christenthume noch an sich selber in dem Grade sich versündigen, daß er die Mysterien des Ersteren zu seinem Vortheil gegen die Allehre, oder irgend ein anderes System, ins Mittel rufe. Aber er protestirt gegen den Mißbrauch, den die Allehre von den Worten: Gott und Religion macht, und er protestirt nicht nur und nicht so viel im Namen des Sprachgebrauches, der das Wesen der Welt Natur, und nur den Urheber der Natur Gott nennt, sondern auch und vorzüglich im Namen der denkenden Vernunft, welche, indem sie die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, und des Unendlichen und des Endlichen, für absolut sich selbst widersprechend, für den erweislichsten Unsinn erklärt, und als solchen wirklich erweiset, jenen Sprachgebrauch rechtfertiget. „Nur ein gänzliches Mißkennen" so heißt es unter andern in der angeführten Abhandlung S. 14 und 15 „der Richtung unserer Philosophie kann daraus, daß wir die religiöse und sittliche

Beziehung, welche der Philosophie in den bisherigen Systemen gegeben wird, absolut verwerfen müssen, den Schluß ziehen, daß wir diese Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil statt: weil wir eine Philosophie, die nicht in ihrem Princip schon Religion ist, auch nicht für Philosophie erkennen, verwerfen wir eine Erkenntniß des Absoluten, die aus der Philosophie nur als Resultat hervorgeht, die Gott nicht an sich, sondern in einer empirischen Beziehung denkt" u. s. w. Gott an sich ist und heißt in der Allehre die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen, als absolute Identität — die Natur aber, die Erscheinung jener Identität, welche im Grunde und dem Wesen nach mit derselben schlechthin Eines und dasselbe ist. Wenn hingegen der rationale Realismus, nach vorangegangener Unterscheidung des Denkens, als solchen, von der Vorstellung, und nach der Zernichtung jener Concrescenz von Beyden, welche die sogenannte intellektuelle Anschauung ist, in der Anwendung des Denkens, als Denkens, zeigt, daß diese an sich selbst die Manifestation Gottes an der Natur, und diese das Wesen der Natur sey: so beweiset er auch, daß dieses Wesen so wenig Gott an sich, als Gott an sich dieses Wesen sey und seyn könne; er zeigt, daß Gott an sich schlechthin unbegreiflich, die Natur an sich, ohne Gott, schlechthin unmöglich, daß aber das Verhältniß Gottes zur Natur nicht nur erkennbar, son-

dern das Princip alles Erkennens und Seyns, und daß jenes Verhältniß, der Unterschied und Zusammenhang zwischen Natur und Gott, das Wesen der Natur und der Vernunft sey. Der rationale Realismus denkt also Gott eben so wenig in einer empirischen Beziehung, als er ihn in seinem Wesen an sich denkt, das in einem schlechthin unzugänglichen Lichte wohnt; er denkt Gott in der Manifestation desselben, welche, da sie die Anwendung des Denkens als Denkens an sich selber ist, nicht nur als Resultat aus dem rationalen Realismus hervorgeht, sondern im strengsten Sinne zugleich auch das Princip desselben ist. Einige vorläufige Erörterungen über das Verhältniß des rationalen Realismus zur Religion sind übrigens in dem Aufsatze N. 9. Ueber die Philosophie, welche schon in ihrem Princip Religion ist, enthalten.

Man objektivirt das Denken, wenn man dasselbe mit den Metaphysikern zum Vorstellen des Dinges an sich macht; man subjektivirt es, wenn man dasselbe mit den Transcendentalphilosophen zu einem Identificiren, oder eigentlicher, Indifferenziiren im Vorstellen macht, zu einem Wegsehen von der Differenz, welches ein Hinsehen auf die Indifferenz ist, zum Abstrahiren und Reflektiren im Bewußtwerden. Man objektivirt endlich wieder dieses subjektivirte Denken, dieses Indifferenziiren, indem

man mit der absoluten Alllehre in der sogenannten intellektuellen Anschauung der absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven, sich unmittelbar das besagte Indifferenziiren als unbedingt vorstellt; folglich nicht nur von der Differenz, sondern sogar von dem Wegsehen von derselben, als solchem, wegsieht, und nur auf das Hinsehen auf die Indifferenz, als Hinsehen, hinsieht; wodurch die Indifferenz als unbedingt von aller Differenz erscheint, und absolute Identität scheint. Indem nun, in diesem Scheine, das subjektive Indifferenziiren objektiv, und dieses objektive Indifferenziiren subjektiv ist: so ist dasselbe allerdings an sich keines von Beyden, sondern das Einerley als solches von Beyden. Dieses Einerley, das Schellingsche Urwesen, und Unwesen, ist also an sich nichts als das mit dem Denken verwechselte Vorstellen, inwiefern dieses zugleich das mit dem Vorstellen verwechselte Denken ist, und die Vorstellung dieser Coalition der Verwechslung, dieses Einerleys, und zwar die bloße, die gedankenlose Vorstellung davon, ist seine intellektuelle Anschauung, sein göttliches Wissen!! Nur in jener Vorstellung, und nur durch die Gedankenlosigkeit derselben ist jene Coalition, und nur durch jene Coalition ist diese Vorstellung möglich. Nichts desto weniger hat das kritische Journal der Philosophie, im ersten Stücke des zweyten Bandes, die Kantische, Jacobi-

sche und Fichtische Philosophie, unter dem gemeinschaftlichen Prädikate der Reflexionsphilosophie der Subjektivität, aus dem Standpunkte der Alllehre charakterisirt. Es ist unläugbar, daß diesen drey Philosophieen, inwieferne sie das Wissen als solches nicht über das Vorstellen hinausgehen lassen, jenes Prädikat zukommen müsse. Aber, Quis tulerit Gracchos de seditione querentes! In den Briefen an Jacobi N. 4. hoffe ich unter andern auch die, sich hinter sich selbst verbergende, bloße Subjektivität der Schellingschen Alllehre auffallend sichtbar gemacht zu haben. Es soll aber auch nicht weniger aus diesen Briefen erhellen, daß der durch die Philosophie meines Freundes behauptete Glaube von allem, was in der Transcendentalphilosophie unter diesem Namen postulirt oder deducirt wird, wesentlich verschieden sey, und daß derselbe nur mit dem Wissen im rationalen Realismus verglichen werden könne, während die Gottheit sowohl in Kants Postulate der praktischen Vernunft, als in Fichtes Deduktion der moralischen Weltordnung, an sich selbst nichts anderes bedeuten könne, als dasselbe, was auch in der Alllehre das göttliche Princip ist und heißt.

Während die, von der Kantischen Schule ausgegangenen, hyperkritischen Spekulanten in der Fichteschen Schule alles Empirische im Wissen auf das Transcendentale, und in der Schellingschen Schule das transcendentale Wissen auf das Absolute zurückführen: halten sich die in der Kantischen

Schule zurückgebliebenen Schüler um desto ängstlicher, und fester, an die durch Empfindung bedingte objektive Realität ihres Wissens, in welchem allerdings der Geist des Kantischen Criticismus besteht, der sich selbst für keinen andern transcendentalen Idealismus als für denjenigen erklärt, der empirischer Realismus ist. Je mehr sie aber diese empirisch bedingte Transcendentalität festhalten, destomehr vergessen Sie, vermuthlich vor Angst dieselbe zu verlieren, daß sie empirisch bedingt sey; und lassen sich die bekannten transcendentalen Formen des Erkenntnißvermögens als ein für sich und durch sich bestehendes Urwahres, bald in der innern Erfahrung, bald im ursprünglichen Vorstellen, bald im urtheilenden Bewußtseyn, bald gar im gesunden Menschenverstande schlechthin gegeben seyn, während sie nicht ahnen, daß Fichte nichts Anderes Selbstmachen lehrt, als was sie sich Gegeben seyn lassen, und daß sie sich nichts anderes gegeben seyn lassen, als was der Ichlehrer selbst macht, und während sie jeden Versuch eines jeden Anderen, über das Bedingtseyn durch Empirie hinauszugehen, mit dem Schimpfnamen des Transcendenten abfertigen. Dieses Verfahren ist ganz besonders an dem Bestreben der kritischphilosophischen Recensenten der Jenaischen A. L. Z. sichtbar, welche, seitdem ihr philosophisches Tribunal von jedem nicht-kantisch-kritischen Beysitzer gesäubert ist, um so eifriger bemüht sind, die Lehren ihres Codex

dem gemeinen Menschenverstande in den Mund zu legen, und ihren Criticismus durch die unter der grösseren Menge des gelehrten Publikums zur Zeit herrschende Vorstellungsart zu erläutern und zu bestätigen. Man kennt das Schicksal der Leibnitzisch-wolfischen Philosophie, welche in dem Verhältniß ihrer Fortpflanzung und Ausbreitung immer unkenntlicher und unbekannter geworden ist. Es liegt der Philosophie überhaupt zu viel daran, daß der Criticismus weder unbekannt, noch verkannt, und daß derselbe insbesondere nicht etwa durch die Recensenten jener gelehrten Zeitung in Vergessenheit gebracht werde. In dieser Rücksicht dürfte demselben durch den Aufsatz N. 5. kein ganz überflüssiger Dienst geleistet seyn, an welchem wenigstens die ältern Anhänger des Criticismus ihren ehemaligen Mitschüler wieder finden werden.

Der praktische Vernunftglaube, welcher, als ihn der Kantische, durch empirische Realität so kräftig unterstützte, Idealismus zuerst postulirte, eine so schnelle und weitverbreitete Aufnahme gefunden hatte, verlohr bald darauf, nachdem Fichte jene empirische Realität in die Praktische umschuf, und die moralische Weltordnung aus derselben deducirte, so viel von seinem Ansehen, daß es kaum der Schellingschen Alllehre, und der Critik des critischen Journals (2n Bandes 1s St.) bedurft hätte, um den Vernunftglauben in Eine Classe mit dem Köhlerglauben herunterkommen zu lassen. Soll derselbe nun wieder einmal zu Ehren und Ansehen

gelangen: so ist dieses auf keinem andern Wege möglich, als den Herr Bouterweck in seiner Apodiktik eingeschlagen hat, und den er nun in seinem Neuen Musäum (1s Heft) für ein größeres Publikum gangbar zu machen bemüht ist. Es war allerdings ein glücklicher Einfall, den Vernunftglauben mit dem Wissen des Nichtwissens der Vernunft, oder mit dem sich über alles Nichtempirische erstreckenden Skepticismus, als der herrschenden Denkart des gebildeten Publikums, in Coalition treten zu lassen, diesen Skepticismus unmittelbar an die Logik anzuknüpfen, und dadurch dem praktischen Realismus eine ohne alle Vergleichung haltbarere Stütze zu geben, als derselbe weder durch den Fichteschen noch durch den Kantischen Idealismus in einem Zeitalter erhalten kann, welches die Lust zum Idealen auf so mannigfaltige Art gebüßt, und nun wohl eingebüßt hat. Insbesondere hat die Bouterwecksche Coalition des theoretischen Skepticismus mit dem praktischen Realismus den auffallendsten Vorzug an Evidenz vor der Fichteschen Coalition des theoretischen Idealismus mit dem praktischen Realismus. Denn während dieser Idealismus mit dogmatischer Anmaßung die Wahrheit des an sich Objektiven läugnet, schränkt sich jener Skeptizismus auf das bescheidenere Läugnen der bloßen Gewißheit davon im Wissen und fürs Wissen ein; und indem der Erstere das Glauben des Nichtsubjektiven Absoluten aus dem Wissen des Absolutsubjektiven, oder

Subjektivabsoluten mit vieler Vernunftquälerey heraus subtilisirt, leitet der letztere jenen Glauben (nach einmal feststehendem Wissen des Nichtwissens) aus der Urquelle desselben, dem wirklichen Leben ab, das ohne Glauben nicht bestehen kann, und das noch keiner der Lebendigen in Zweifel gezogen hat. Allein so unstreitig die Bouterwecksche Coalitionslehre über jene Beyden Aeltern die Oberhand gewinnen müßte, so wenig kann es dieselbe mit der Neuesten Schellingschen aufnehmen, welche durch eine absolute Coalition allem bisherigen Relativen ein Ende macht, als absolutes Identitätssystem alle Gegensätze der theoretischen und der praktischen, der idealen und der realen, der skeptischen und dogmatischen Erkenntniß schlechthin aufhebt, und durch das absolute Wissen der absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen die absolute Vernunftwidrigkeit des wissenden Nichtwissens und wollenden Glaubens des Unterschiedes zwischen Gott und Natur nicht weniger, als der metaphysischen Erkenntniß desselben demonstrirt. Uebrigens haben die Rücksichten, welche Herr Bouterweck in seinem neuen Musäum auf den rationalen Realismus nimmt, und durch welche derselbe die Rücksichten dieser Beyträge auf seine Apodiktik erwiedert, die Abhandlung N. 7. über die apodiktische Glaubenslehre veranlaßt.

Hier nur noch ein paar Worte über den praktischen Realismus überhaupt. So heißt der

Kunstgriff, zu welchem die Spekulation, als sie sich endlich selber für bloße Subjektivitätslehre mehr oder weniger ausdrücklich erkennen mußte, ihre Zuflucht zu nehmen genöthiget war, um durch Subjektivität über die Subjektivität hinauszugehen. Da dieses Wissend und fürs Wissen unmöglich ist: so kann es nur Nichtwissend, und fürs Nichtwissen möglich seyn. Da die Spekulation, oder das reine Wissen ein subjektives Thun, das im Denken und Anschauen besteht, und insoferne theoretisch heißt, geworden ist: so fiel das Glauben, das ein Nichtwissen ist, dem Subjektiven Thun, das ebenfalls ein Nichtwissen, und ein Nichtdenken und Nichtanschauen ist, und insoferne praktisch heißt, dem Wollen anheim. Die Spekulation, welche, da sie als Metaphysik den bloßen Glauben an den Unterschied zwischen Gott und Natur zu einem Wissen zu erheben versuchte, mit sich selbst in Skepticismus und Dogmatismus, und als Dogmatismus in Theismus und Atheismus zerfiel, gelangte als Transcendentalphilosophie zum Wissen des Nichtwissens jenes Unterschiedes. Nun war nicht mehr das Glauben auf ein Wissen, sondern das Nichtwissen auf ein Glauben zurückzuführen. Ungeachtet endlich die Spekulation, als solche, weder selber glauben, noch das Glauben erzeugen kann: so macht sie doch als Wissen des Nichtwissens, daß Gott ist, dem Glauben Platz, der sich schon von selber einfindet, wenn man aus dem Zustande der Spekulation, der doch nun

nur Zustand eines negativen Unglaubens geworden ist, in den Zustand der Nichtspekulation, des gesunden Menschenverstandes, und der Praxis im wirklichen Leben übergeht, wo dann das reine Wollen des guten Willens, die praktische Selbstachtung, und die absolute Würde der reinen Menschheit, die Selbsterhebung des Subjektiven über alles Objektive, handelt als ob Gott wäre. Die Ungereimtheit der praktischen realen Erkenntniß und der praktischerkennbaren Realität wird N. 8. beleuchtet.

Das sechste Heft dieser Beyträge wird außer der Fortsetzung von N. 1. und N. 8. unter andern auch Revisionen der öffentlichen Beurtheilungen des rationalen Realismus, und eine Uebersicht der in den zwey ersten Jahren dieses Jahrhunderts erschienenen philosophischen Schriften enthalten, wobey weder die Wahrheit des rat. Realismus, noch die Bekanntschaft mit demselben vorausgesetzt werden soll. Kiel den 13 Jenner 1802.

N. I.

Populäre Darstellung des rationalen Realismus.

1) Die Vernunft, als Vernunft gebraucht, ist das Vermögen, das Wahre, als Wahr, und das Nichtwahre, als Nichtwahr zu erkennen.

2) Es giebt ein Fürwahrhalten des Nichtwahren, folglich ein Verwechseln des Wahren mit dem Nichtwahren, nichtwahre Erkenntniß, Irrthum.

3) Dieses ist eben so wenig ohne, als durch Vernunft möglich, und kann also nur in solchen Subjekten statt finden, denen zwar Vernunft, als ein Charakter ihrer Gattung, zu Theil geworden ist, welche aber, als Individuen, so oft sie das Nichtwahre

für Wahr halten, die Vernunft nicht als Vernunft gebrauchen.

4) Weil es Irrthum giebt: so muß es auch ein Wahres geben, welches sich mit dem Nichtwahren verwechseln läßt; und weil die Vernunft, als Vernunft gebraucht, nur das Wahre, als Wahr, und das Nichtwahre als Nichtwahr, erkennen kann: so muß es auch noch ein Wahres geben, das sich mit dem Nichtwahren nicht verwechseln läßt.

5) Das Wahre, welches sich mit dem Nichtwahren verwechseln läßt, kann, inwieferne es an sich selbst wahr ist, nur durch dasjenige wahr seyn, was sich mit dem Nichtwahren keineswegs verwechseln läßt, was daher schlechterdings nur durch sich selber wahr, die Quelle alles Wahren, das Urwahre seyn muß.

6) Die Verwechslung des Wahren mit dem Nichtwahren, oder der Mißbrauch der Vernunft, ist also nur dadurch möglich, daß das Urwahre am Wahren, und das Wahre durchs Urwahre nicht erkannt wird.

7) Die Erkenntniß des Wahren, als Wahren, und des Nichtwahren, als Nichtwahren, oder der Gebrauch der Vernunft, als Vernunft, ist also nur dadurch möglich, daß das Urwahre am Wahren und das Wahre durchs Urwahre erkannt wird.

8) Die reine, wahre, durch sich selbst bewährte und vergewisserte, Vernunft ist also das Vermögen, das Urwahre am Wahren, und das Wahre durchs Urwahre zu erkennen. Nur in dieser

Eigenschaft wird die Vernunft, als Vernunft, gebraucht, ist sie über allen Mißbrauch erhaben, das untrügliche Licht der Wahrheit.

9) Die nicht als Vernunft gebrauchte, die gemißbrauchte, Vernunft ist nur der Schein der Vernunft, welcher sich aber in jedem Fürwahrhalten ohne Ausnahme und unausbleiblich einfinden muß, bey welchem nicht das Urwahre am Wahren, und das Wahre durchs Urwahre erkannt wird.

10) Die Vernunft, als Vernunft gebraucht, ist von dem Wahren und dem Urwahren, und beydes ist von ihr schlechthin unzertrennlich. Sie hat mit dem Wahren nur Eine und dieselbe Quelle, nämlich im Urwahren; und ist an sich selbst nichts als die Aeußerung (Offenbarung, Manifestation) des Urwahren am Wahren und des Wahren durchs Urwahre.

11) Für die Vernunft an sich selber kann es durchaus kein Nichtwahres geben. Aber dieses findet sich für die, im menschlichen Bewußtseyn angewendete, Vernunft, durch die Endlichkeit, oder was dasselbe heißt, die Sinnlichkeit jenes Bewußtseyns unvermeidlich ein; und ist der, von den Schranken desselben unzertrennliche, Schein, welcher aber durch den Gebrauch der Vernunft für das, was er ist — für Schein, für das Nichtwahre erkannt, nicht täuschen kann.

12) Das endliche Bewußtseyn, als solches, ist und heißt das Vorstellen, und das in demselben, und durch dasselbe, Vorgestellte — die Erschei-

nung. In dieser ist der, im endlichen Bewußtseyn, als solchem, unvertilgbare Schein in seiner Unvertilgbarkeit, dem Wahren unterworfen, und daher keineswegs bloßer Schein.

13) Das endliche Bewußtseyn ist entweder ein bloßes Vorstellen, und insoferne ein vernunftloses, ein thierisches, Bewußtseyn; oder es ist ein Vorstellen, worin das Denken angewendet wird, und insoferne ein vernünftiges, ein menschliches Bewußtseyn.

14) Das Objekt des, vom Denken entblößten, Vorstellens oder des vernunftlosen Bewußtseyns, die Erscheinung, als solche, ist an sich selbst eine Mischung (Coalition, Concreszenz) des Subjektiven und Objektiven, welche zwar, als Erscheinung, nicht bloßer Schein, sondern dem Wahren unterworfen, Gesetzlich, ist, woran aber das Wahre, als solches, dem thierischen Bewußtseyn, als solchem, schlechterdings verborgen ist und bleibt. Das Thier hat nur bloßen Genuß, und keine Erkenntniß vom Wahren, und die sogenannte thierische, oder sinnliche, Erkenntniß (ein bloßes Analogon der eigentlichen, oder wahren, Erkenntniß) ist eben so wenig der erkannten Wahrheit, als des eigentlichen Irrthums, fähig.

15) Nur mit dem Denken findet sich, im menschlichen Bewußtseyn, das Objekt, das nicht bloße Erscheinung ist, das an sich selbst Objektive, das Wahre, ein; dessen eigenthümlichen Charaktere die von der Wirklichkeit, als

solcher, verschiedene, aber von derselben unzertrennliche Möglichkeit, als solche, dann, die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, als solche, das an sich Subsistirende, die Ursache, und der Grund sind; in deren Bewußtseyn der Charakter der Erkenntniß, als des vernünftigen Bewußtseyns, besteht, und welche in dem, auf die bloße Erscheinung beschränkten, Thiere durchaus nicht zum Bewußtseyn gelangen.

16) Wird in dem Bewußtseyn eines menschlichen Individuums das Denken nicht als Denken angewendet (die Vernunft nicht als Vernunft gebraucht): so wird das Denken, das im menschlichen Bewußtseyn nie ohne Vorstellen seyn kann, mit dem Vorstellen verwechselt, und sonach auch das Wahre in seinen Charakteren, nämlich der Möglichkeit, Wirklichkeit u. s. w. (S. §. 15.) mit der Erscheinung vermengt, und es entsteht dadurch der Schein des Wahren, das irrige Fürwahrhalten.

17) Vermittelst dieses Verwechselns und Vermengens (Verworrenheit der Erkenntniß) wird in der gemeinen Erkenntniß, welche sich als die insgemein übliche, gewohnte, herrschende Vorstellungsart den Menschenverstand, oder auch den gemeinen, natürlichen, gesunden Verstand nennet, das an sich Objektive mit seinen Charakteren der Möglichkeit u. s. w. (S. §. 15.) in den Erscheinungen selber vorausgesetzt, gesucht, und gefunden.

18) Vermittelst eben desselben Verwechselns und Vermengens wird in den auf das Ergründen ausgehenden, den Urgrund aufsuchenden, und insoferne zu philosophiren meynenden Individuen — das Allergemeinste an dem mit der Erscheinung vermengten Wahren, und dem mit dem Vorstellen verwechselten Denken, folglich der allgemeinste und höchste Schein, der eigentliche Urschein, für den Urgrund und das Urwahre angesehen, und in einer angeblichen Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft, welche aber an sich wahre Philodoxie, leere Spekulation, bloßes Scheinwissen, und nur auf ungemeine Weise gemeine Erkenntniß ist, geltend gemacht.

19) Jener allergemeinste Schein, der, inwieferne er für den wahren Charakter der Wahrheit selber gehalten wird, das eigentlichste πρωτον ψευδος ist, ist die Identität des Subjektiven und Objektiven, und macht diejenige Vorstellungsart von der Wahrheit aus, über welche die spekulative Philodoxie in allen ihren Systemen mit der populären Erkenntniß des angeblich gesunden Menschenverstandes einverstanden ist.

20) Klar, aber undeutlich ausgesprochen, liegt die Identität des Subjektiven und Objektiven dem Systeme des Criticismus, welcher empirischer Realismus und transcendentaler Idealismus zugleich ist — zum Grunde. Deutlicher ausgesprochen — dem jene Identität in der abso-

luten Subjektivität aufsuchenden, Fichteschen, rein transcendentalen Idealismus — und dem jene Identität in der absoluten Objektivität aufsuchenden, Spinozistischen, reinen Realismus — am deutlichsten und ausgesprochensten — im Schellingschen absoluten Identitätssystem, welches diesen Realismus mit jenem Idealismus schlechthin vereiniget, und die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven ausdrücklich für die reine Wahrheit an sich selbst erklärt und, als solche, geltend macht.

21) Wird hingegen in dem Bewußtseyn eines auf das Ergründen ausgehenden menschlichen Individuums, das Denken, als Denken, angewendet (die Vernunft, als Vernunft, gebraucht): so scheidet sich das Denken, welches als in seinem Bewußtseyn angewendet, durch das Vorstellen bedingt ist, als Denken in der Anwendung, vom Vorstellen als solchem ab, und tritt vermittelst der Abscheidung der Erscheinung von dem an sich Wahren, als die Zurückführung des Wahren auf das Urwahre, als wahre Erkenntniß ins Bewußtseyn; wobey der Schein jener angeblichen Identität aufgehoben, und die Erscheinung für das, was sie ist, für nicht Grund, nicht Ursache, nicht das an sich Wahre, sondern für die, dem Grunde, der Ursache, dem an sich Wahren, unterworfene Bedingung der Manifestation des Urwahren am Wahren und des Wahren durchs Ur-

wahre, in einem endlichen, und insoferne bedingten Bewußtseyn erkannt wird.

22) Die Wahrheit der menschlichen Erkenntniß als Wahrheit besteht eben so wenig in einer absoluten als in einer relativen Identität des Subjektiven und Objektiven, sondern nur in derjenigen Uebereinstimmung, welche durch das Denken, als Denken in der Anwendung, im Bewußtseyn vermittelst der Abscheidung des Subjektiven vom Objektiven und der Unterwerfung des Erstern unter das Letztere bewirkt wird.

23) Dagegen besteht die Nichtwahrheit, die Falschheit der menschlichen Erkenntniß (der Spekulativen wie der Gemeinen), der Irrthum überhaupt, in derjenigen Uebereinstimmung des Subjektiven und Objektiven, welche durch das, als bloßes Vorstellen gebrauchte, folglich verkannte, Denken (das an sich selbst wahres Nichtdenken ist), vermittelst der Identifikation, oder eigentlicher Coagulation, Concreszenz, Mischung, Verwirrung des Subjektiven und Objektiven bewirkt wird.

24) Je ausdrücklicher die Philodoxie das Denken, als solches, mit dem Vorstellen verwechselt, und folglich die Wahrheit, als solche, im Schein, als solchem, sucht und findet: desto ausdrücklicher objicirt dieselbe das Subjektive, und subjicirt das Objektive, und endigt damit, daß sie das an sich Wahre für das Subjekt-Objekt erklärt.

25) Die Objektivität, welche nichts an sich

selbst, und die nur für das Subjekt ist, ist die Relative, und, als solche, die Objektivität des Vorgestellten, als Vorgestellten, die Erscheinung, die Objektivität, die kein Gedachtes, als solches, ist. Die Objektivität, welche nicht bloß für das Subjekt, sondern an sich selber ist, und welcher alle Subjektivität schlechthin subjicirt ist, ist die Absolute, und Wahre, die Objektivität des Gedachten, als solchen.

26) Das absolute Objekt ist, als Objekt, das absolute Etwas, keineswegs aber die Absolutheit an sich, oder das ursprüngliche und schlechthin Absolute, welches über dem Objekte, und wodurch das Objekt ist, das also auch eben so wenig selber Objekt, als Subjekt, am allerwenigsten aber die Identität von Beyden ist.

27) Ungeachtet aber das ursprüngliche und schlechthin Absolute an sich selber nicht das Objekt, als solches, ist: so manifestirt es sich gleichwohl nur an demselben und vermittelst desselben, und zwar dadurch, daß es dasselbe, indem es ihm alles Veränderliche, als solches, unterwirft (subjicirt) als das Unveränderliche am Veränderlichen, und das Allgemeine am Besondern und Individuellen heraushebt (objicirt).

28) Diese Funktion des an sich Absoluten ist das Denken, als Denken in seiner Anwendung überhaupt. Überhaupt, sage ich, nämlich nicht blos in seiner Anwendung, als solcher im menschlichen Bewußtseyn, sondern

allenthalben in der ganzen Natur, welche nur dadurch etwas an sich selbst Wahres ist, daß sich an ihren Veränderungen durch Erhebung des Objektiven über das Subjektive, des Unveränderlichen über das Veränderliche, des Allgemeinen über das Besondere und Individuelle, und des Zweckmäßigen über das Zwecklose das angewendete Denken, als Denken wirksam bezeigt. Das in diesem Denken, und durch dasselbe, an der Natur sich wirksam bezeigende, an sich selbst Absolute ist die Unendliche Intelligenz und als solche Gott, das Urwesen, das Wesen der Wesen, geoffenbaret am Wesen der Dinge, das Urwahre in seiner Manifestation am Wahren.

29) So wenig das bloße vorstellende Subjekt, als solches, eine Intelligenz ist: so wenig ist das bloße vorgestellte Objekt, als vorgestelltes (die Erscheinung), die wahre Natur, wie sie an sich selbst ist. Ein vorstellendes Subjekt hingegen, in dessen Bewußtseyn das Denken angewendet ist, ist eine zur Natur gehörige, endliche Intelligenz, und das Vorgestellte, inwieferne das Denken, als Denken auf dasselbe angewendet ist, ist die Natur, wie sie an sich selbst ist, das Wesen der Dinge. Das Urwesen manifestirt sich an jenem Vorgestellten in dem darauf angewendeten Denken und durch dasselbe, als die übernatürliche, unendliche, göttliche Intelligenz, deren Manifestation überhaupt, die Vernunft an sich selber, und deren Manifestation im

menschlichen Bewußtseyn, die wahre, durch sich selbst bewährte und vergewisserte, menschliche Vernunft ist.

30) Das Denken äußert sich im menschlichen Bewußtseyn (A) an der vernünftigen Erkenntniß der Quantität durch die Zurückführung des Quantums, als eines Vielen auf die Einheit, als solche in diesem Vielen, d. h. durchs Berechnen;

B) An der vernünftigen Erkenntniß der Qualität durch Zurückführung derselben, als Folge auf den Grund, und als Wirkung auf die Ursache;

C) An der vernünftigen Erkenntniß des Handelns durch Zurückführung desselben auf seinen Grund in der Erkenntniß, d. h. auf Absicht und Zweck;

D) An der ganzen lebendigen und leblosen Natur, sowohl auf unsrer Erde als im ganzen Weltgebäude, so weit sich in der Zweckmäßigkeit und dem Berechneten daran, das Gedachtseyn als solches, ankündigt.

31) Allein in keiner dieser Aeußerungen ist das Denken ein, in unserm Bewußtseyn, durch sich selbst bewährtes und vergewissertes Denken, in keiner ist es ergründende und ergründete Erkenntniß, von allem bloßen Meynen gereinigtes Wissen, als in wieferne dabey die quan-

titative Einheit auf die Absolute, *) die Gründe auf den Urgrund, die Ursachen auf das Urwesen, die Zwecke auf den Endzweck, mit einem Worte Alles auf das Eine zurückgeführt wird, worin und wodurch es Berechnet, Begründet, Bewirkt, Beabsichtigt ist.

32) Das Berechnete, Begründete, Bewirkte, Beabsichtigte, als solches, ist das Unveränderliche als solches am Veränderlichen, das Allgemeine am Besondern und Einzelnen, das Nothwendige am Zufälligen, das Wahre am Scheinbaren, mit einem Worte, die Natur. Das Berechnende, Begründende, Bewirkende, Beabsichtigende, als solches, das sich an der Natur im Denken, als Denken, offenbart, ist Gott, als das Urwesen, und das Urwahre, dessen Offenbarung der Urgrund und Endzweck der Natur, und das Prius κατ' εξοχην, das Princip alles Seyns und Erkennens, und das Wesen der reinen Vernunft ist.

33) Das Bewußtseyn, daß das Denken, als Denken in seiner Anwendung, die Vernunft, als Vernunft gebraucht, die Offenbarung Gottes an der Natur, oder die Manifestation des Urwahren am Wahren und des Wahren durchs Urwahre sey, ist die Erkenntniß

---

*) Z. B. Im Einmal Eins ist — ewig — Eins. — Die drey Winkel des Dreyecks sind schlechthin und ewig Eins mit zwey rechten Winkeln.

κατ' ἐξοχην, die ergründende und ergründete Erkenntniß, die philosophische, als solche, aber auch die wahrhaft natürliche, Erkenntniß, das reine Wissen, die Vernunftwissenschaft als solche, der rationale Realismus.

34) Die Erkenntniß Gottes in seiner Manifestation an der Natur, und das dieser Erkenntniß angemessene Thun und Lassen — folglich die Manifestation Gottes an der Natur durch unser Wissen und Wollen ist der Endzweck des Menschen, inwieferne er wahrer Mensch ist. Gleichwie sein Erkennen nur dadurch reinvernünftig, philosophisch, ist und seyn kann, daß dasselbe Gott in seiner Manifestation an der Natur, als den Urgrund, erkennt: so kann auch sein Handeln nur dadurch reinvernünftig, moralisch, seyn, daß dasselbe die Manifestation Gottes an der Natur zum Endzweck hat.

35) Inwieferne in dem Bewußtseyn eines aufs Ergründen ausgehenden Individuums das Denken als solches nicht durch das Denken vom Vorstellen, als solchem, abgeschieden, folglich das Denken, concrescirt mit dem Vorstellen, und daher ein bloßes Scheindenken angewendet wird, herrscht die Subjektivität, als solche, im Bewußtseyn, und das Denken erscheint in diesem Bewußtseyn, als bloße Aeußerung der Subjektivität, das Denken wird zu dem, was es als Scheindenken in der That ist, von dem Subjekte zu einem Subjektiven Thun gemacht, die mit der Erscheinung verwechselte Objektivität wird als Objektivität an

sich aufgehoben, und dadurch die Manifestation des Wahren durchs Urwahre, und des Urwahren am Wahren in einem solchen Bewußtseyn schlechthin unmöglich.

36) In dem Verhältnisse, als das Denken in der Spekulation ausdrücklicher subjektivisirt, und für subjektives Thun angesehen wurde, wurde auch die Objektivität an sich ausdrücklicher durch die Spekulation aufgehoben. Der Kantischen Critik ist die reale Objektivität, welche sie, als solche, gelten läßt, theils die bloße Form des subjektiven Thuns, welches ihr das Denken ist und heißt, theils die bloße Materie für die subjektive Receptivität, welche ihr die Empfindung ist und heißt. Das an sich Objektive wird von ihr unter dem Namen des Dinges an sich für problematisch, für = x erklärt. Durch die Wissenschaftslehre hingegen wird das an sich Objektive fürs Wissen und durch dasselbe, aber nur in der sogenannten theoretischen Rücksicht — durch das absolute Identitätssystem aber wird sie in ihrem Unterschied von der Subjektivität und mit demselben schlechthin aufgehoben: folglich für 1 — 1 = 0 erklärt.

37) Inwieferne im Bewußtseyn eines auf das Ergründen ausgehenden Individuums das Denken, als solches, durchs Denken vom Vorstellen, als solchem, abgeschieden, folglich die Concrescenz des Denkens mit dem Vorstellen, das Scheindenken aufgehoben, und das Denken als Denken angewen-

det wird, verschwindet mit dem, in der Identität des Subjektiven und Objektiven bestehenden, Urschein, der davon unzertrennliche Wahn der Subjektivität des Denkens; und die Objektivität herrscht über die Subjektivität in dem Bewußtseyn, welches durchs Denken, als Denken, über die Erscheinung zur Objektivität an sich, die nichts als das schlechthin Absolute über sich hat, folglich zur Manifestation des Urwahren am Wahren erhoben wird. Der Mensch gelangt zur Erkenntniß κατ' ἐξοχην, zum reinen Wissen.

38) Die Anwendung des Denkens, als Denkens in einem individuellen, sinnlichen, endlichen Bewußtseyn ist durch das Vorstellen bedingt. (nicht begründet). Daher ist auch die Erkenntniß κατ' ἐξοχην, oder das reine Wissen, als solches an einem individuellen, sinnlichen, endlichen Bewußtseyn, als solchem, nur vermittelst gewisser Vorstellungen und Gedankenzeichen möglich, welche durch das Denken in der Anwendung bestimmt sind, und durch welche sich die, in jener Erkenntniß enthaltene, Anwendung des Denkens, als Denkens im sinnlichen Bewußtseyn ausspricht — sinnlich darstellt. Die Darstellung des reinen Wissens vermittelst seines, auf diese Weise ausgedrückten, Inhalts ist die Darstellung der Analysis des Denkens, als Denkens in seiner Anwendung. (Siehe N. 3 des Dritten Heftes dieser Beyträge.)

39) Das sich, vermittelst jener Analysis darstel-

lende, reine Wissen scheidet die Manifestation des Urwahren am Wahren, als das, Allem, was wahrhaftig ist, nicht blos scheint, schlechthin gemeine, das absolut Allgemeine, als solches, von dem Besondern und Einzelnen, folglich auch dem, nur den Individuen — d. h. nur Comparativ, relativ, subjektiv allgemeinen ab, und erkennt in diesem Letztern nur den Gegenstand des bloßen Meynens und Glaubens und empirischen Wissens — im Erstern allein den Gegenstand des reinen Wissens.

40) Dadurch, daß im reinen Wissen durch die Abscheidung des Denkens, als Denkens, vom Vorstellen, als Vorstellen, das Intellektuelle, als solches, von dem Empirischen, als solchem, wahrhaft geschieden ist, ist auch in dem Intellektuellen, als solchem, die Identität des wahren Erkennens und des wahren Seyns, des Gedachten, als solchen, und der Objektivität, als solcher, folglich die, allein nicht sinnlose, die wahre, Identität des Idealen und Realen gefunden; die angebliche aber, an sich selbst hingegen nur in der Vermischung (Coalition, Concrescenz) des Subjektiven und Objektiven, oder was dasselbe heißt, des Empirischen und Intellektuellen bestehende Identität eines Idealen, in welchem das Empirische intellektuirt, und eines Realen, in welchem das Intellektuelle sensificirt, und eben darum auch das Unendliche mit dem Endlichen identificirt ist, in ihrer ganzen Blöße enthüllt.

41) Für das reine Wissen, als die lautere

Erkenntniß des Wahren, als solchen, des an sich Wahren, ist das bloße endliche, subjektive, veränderliche, sinnliche, individuelle Seyn, dasjenige, welches ein So- oder Anders-seyn, ein Dort- oder Da-seyn, ein Itzt- oder Nicht-itzt-seyn ist, durchaus kein an sich wahres Seyn, kein Seyn weder der Möglichkeit an sich, noch der davon unzertrennlichen Wirklichkeit an sich, noch der durch Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit an sich — sondern das Seyn als solches in der bloßen Vorstellung und Erscheinung; ein Seyn, das nicht an sich, sondern nur für endliche und veränderliche Subjekte, als für solche, folglich auch für uns nur darum itzt oder nicht itzt, da, oder dort, So oder Anders ist, weil wir selbst nur itzt, oder nicht itzt, da oder dort, So oder Anders sind — mit einem Worte! das Seyn der Subjektivität, und die Subjektivität des Seyns — die Endlichkeit, durch welche unser Bewußtseyn sinnlich, und die Sinnlichkeit, durch welche das Seyn für unser Bewußtseyn endlich ist.

42. Fürs reine Wissen, und im wahren Seyn, wie es an sich selber, und bey Gott, und in der Vernunft ist, ist alles Subjektive, durchs Objektive, alles Veränderliche durchs Unveränderliche, alles Individuelle durchs Allgemeine, alles Endliche durchs Unendliche durchgängig bestimmt, giebt es also nichts an sich selbst Subjektives, Veränder-

liches, Individuelles, Endliches. Alles ist auf die Manifestation des Urwahren am Wahren berechnet, und die Subjektivität, Veränderlichkeit, Individualität, und Endlichkeit ist nur als die auf jene Manifestation, und durch dieselbe berechnete Bedingung derselben fürs endliche Bewußtseyn ein Wahres an sich selber.

43) Die Manifestation Gottes an der Natur, als das Denken als Denken in der Anwendung als solcher, ist die Wahrheit an sich selber, das Verhältniß alles wahren Verhaltens, das Verhältniß Gottes zur Natur, das Urverhältniß (Ratio omnis Rationati).

44) Lediglich in dem Verhältnisse Gottes zur Natur wird die Wahrheit an sich entweder erkannt oder verkannt. Erkannt wird dieselbe durchs Denken als Denken in der Anwendung, im Rationalen Realismus. Verkannt wird sie durch das mit dem Vorstellen verwechselte, und daher für Subjektiv gehaltene und als subjektiv angewendete Denken sowohl in der gemeinen als in der spekulativen Erkenntniß.

45) Die Wahrheit an sich, oder das Verhältniß Gottes zur Natur, wird durch die das Denken entweder stillschweigend oder ausdrücklich subjektivisirende Spekulation um so mehr verkannt, je mehr dieselbe ihrer Voraussetzung der Subjektivität des Denkens durch Consequenz getreu bleibt. Dieß geschieht insbesondere 1) in der brutalen Philodoxie, in welcher von dem Urverhält-

nisse überhaupt, und folglich auch weder von einem Unterschied noch einem Zusammenhang zwischen Gott und Natur, folglich von Gott überhaupt gar nicht die Rede seyn kann; 2) in der naturalistischen Philodoxie, in welcher der Zusammenhang zwischen Gott und Natur durch Verwechslung — 3) in der supernaturalistischen Philodoxie, in welcher der Unterschied zwischen Gott und Natur durch Widerspruch zwischen beyden verkannt wird.

46) Der konsequente Brutalismus findet sich ein, wenn das subjektivisirte Denken im lebendigen Leibe des Menschen aufgesucht, und für das Vermögen desselben, an den Empfindungen, welche der Mensch mit den vernunftlosen Thieren gemein hat, auch noch die Einerleyheit und Verschiedenheit, und die Einstimmung und den Widerstreit zu empfinden, erklärt wird. Das Mögliche ist für den Brutalismus das Empfindbare, das Wirkliche das Empfundene — das Wahre — was einen angenehmen, das Nichtwahre, was einen unangenehmen Eindruck macht.

47) Die konsequente naturalistische Philodoxie findet sich ein, wenn das Denken zwar vom Empfinden unterschieden, aber gleichwohl für nichts als subjektives Thun, Spontaneität des Subjektes, gehalten wird. Ihre originellsten und konsequentesten Aeußerungen sind:

A) Der kantische Criticismus. Ihm ist die Vernunft diejenige Selbstthätigkeit, welche bey

der objektivrealen (der empirischen) Erkenntniß vermittelst des Verstandes, durch den sie an die Sinnlichkeit gebunden wird, durch Empfindungen bedingt ist, und vermittelst derselben von Dingen außer dem Subjekte abhängt; beym reinen Wollen hingegen, oder der absoluten Selbstthätigkeit des Handelns, durch Empfindung unbedingt, folglich von nichts außer dem Subjekte abhängig ist. Den Widerspruch, den diese Vernunft als zugleich abhängige und unabhängige Selbstthätigkeit in sich selber finden muß, löset dieselbe durch den Primat ihrer Unabhängigkeit, als praktische Vernunft, in einem postulirten Glauben an das nicht blos Subjektive Absolute auf, von dem sie, als theoretische Vernunft, nichts wissen kann, das aber für ihr Handeln im Wollen — objektive Realität hat. Für die critische Vernunft, als solche, ist also das reale Absolute durchaus nichts an sich selber, sondern nur derjenige Charakter, den das Objektive für das Subjektive im Menschen annehmen muß, damit dieses Subjektive, als absolute Selbstthätigkeit vor sich selber bestehen könne.

B) Der Fichteschen Wissenschaftslehre ist die reine Vernunft, als solche, die absolute Subjektivität, oder reine Ichheit, und an sich weder theoretisch noch praktisch, sondern beydes zugleich und jedes nur aus einem besondern Standpunkt. Aus dem Standpunkte des Wissens und für denselben erkennt diese Lehre kein Absolutes außer

und über der absoluten Subjektivität; aber aus dem praktischen Standpunkte, fürs Handeln durch den Willen im wirklichen Leben, erkennt sie, mit der Critik, die Nothwendigkeit, das Absolute insoferne als Objektiv zu glauben, als diese geglaubte Objektivität des Absoluten dem Ich zum Behuf seiner Selbstthätigkeit im wirklichen Leben unentbehrlich ist, folglich das Absolute an sich, auf dem Standtpunkte des gemeinen Bewußtseyns, als die moralische Weltordnung anzunehmen.

C) Der Schellingsche Absolutismus erklärt die Vernunft im Denken, und als Denken, für die Subjektivität, glaubt aber den Charakter der absoluten und, als solcher, nicht blos subjektiven Vernunft in der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gefunden zu haben. Durch die unmittelbare Wahrnehmung dieser Indifferenz, oder durch die intellektuelle Anschauung, durch welche Er sein absolutes Wissen konstituirt, weiß Er, daß das Kantisch-Fichtesche Glauben der Objektivität des Absoluten, und das Fichtesche Wissen der Subjektivität des Absoluten gleich ungereimt sey, weil das Absolute, als solches, weder die Objektivität, noch die Subjektivität, noch beydes zugleich, sondern die absolute Identität von Beyden sey. In Kraft dieser absoluten Identität, welche die Wahrheit an sich selbst ist, ist das Denken, und das Seyn, das Unendliche und das Endliche, das Göttliche und Natürliche dem Wesen nach schlechthin Eines und Ebendas-

selbe, und nur das von der intellektuellen Anschauung entblößte, verlassene, und dadurch seiner bloßen Subjektivität anheimfallende Denken hebt — durch die Unterscheidung Gottes von der Natur — jene absolute Identität, und mit derselben die Wahrheit an sich auf.

48) Die consequente supernaturalistische Philodoxie findet sich ein, wenn man zwar das Denken, als Denken subjektivisirt, aber die Wahrheit, als Wahrheit, für mehr als die Identität des Subjektiven und Objektiven, und für nichts geringeres, als für die Offenbarung Gottes, als des Urwahren, annimmt. Man erkennt und erklärt dann das Denken, eben um seiner Subjektivität willen, für einen bloßen Schein, der aus der Endlichkeit der menschlichen Natur hervorgeht, und in welchem sich alle Objektivität nur täuschend abspiegeln müsse. Man sucht daher das Wahre, als solches, in einer Offenbarung Gottes auf, welche nicht das Denken, als Denken in der Anwendung, und nicht Offenbarung Gottes an der Natur, sondern wider und gegen das Denken, und über und außer dem Wahren der Natur ist.

(Die Fortsetzung künftig.)

N. II.

Rechenschaft über mein Systemwechseln.

Die Data zu der eben nicht alltäglichen Geschichte meiner bisherigen philosophischen Laufbahn liegen ihrer Einen Hälfte nach in der ganzen, mir gleichzeitigen, Geschichte der Wissenschaft, deren Studium und Bearbeitung von Jugend auf die erste Angelegenheit meines Lebens war. Der Antheil, den ich als Schriftsteller und Lehrer, zum Theil selbst an den Begebenheiten dieser Geschichte seit der Erscheinung der Briefe über die Kantische Philosophie gehabt habe, wird zwar sehr verschieden, und im Ganzen genommen gegenwärtig keineswegs zu meinem Vortheil beurtheilt; aber er ist als Thatsache anerkannt; und meine Eigenliebe kann mich nicht über seine Wirklichkeit, nur über seine Beschaffenheit und Größe

täuschen. Dieß würde sie denn auch wohl schwerlich unterlassen können, wenn der erste äußere Erfolg meiner Bemühungen für die Wissenschaft, mehr glänzend, und blendend, als bloß ermunternd für mich ausgefallen wäre; und wenn nicht eben zu der Zeit, als mir derselbe günstig zu seyn aufhörte, der innere Erfolg jener Bemühung eine Wendung genommen hätte, durch die es mir unmöglich wurde, die großen Schicksale der Wissenschaft mit den Kleinen meiner Schriftstellerey zu verwechseln, und in der Zunahme und Abnahme meines öffentlichen Beyfalls den Fortgang, oder Stillstand, oder wohl gar Rückgang der Wissenschaft selbst zu finden.

Auf den Beyfall aller derjenigen, die sich als Philosophen ohne System behelfen können, oder wohl gar die Systemlosigkeit für ein Kennzeichen der Wahrheit der Philosophie anzusehen gewohnt sind, habe ich sehr frühzeitig, nämlich von der Zeit an Verzicht thun müssen, als ich einsah, daß Philosophie ohne System ein viereckigter Cirkel ist. Bey jener Classe, welche noch immer, sogar in unsrem deutschen gelehrten Publikum, sehr zahlreich ist, und welche mit der in der letzten Zeit unter den Systematikern im gleichen Grade zunehmenden Subtilität der Didaktik und Grobheit der Polemik beträchtlich zugenommen hat — hätte ich mich nur durch das Aufgeben und Bekämpfen aller wirklichen und möglichen Systeme, als einen ächten Philosophen bewähren können. Ihr, bey welcher nie ein Systemwechsel vorfällt, kann ich nur als

ein theils trauriges, theils lächerliches Beyspiel der Systemsucht interessant seyn.

Meine Lage unter den Systematikern ist völlig einzig in ihrer Art. Während ich den Kantischen Critikern gegen die Wolfischen Rationalisten, Lockischen Empiriker, und Humischen Skeptiker, — meiner, weiland, Elementarphilosophie gegen die buchstäblichen Kantianer — der Fichteschen Wissenschaftslehre gegen jene und den Kantischen Criticismus überhaupt — dem Schellingschen Absolutismus gegen die Wissenschaftslehre — und dem Bardilischen rationalen Realismus gegen alle diese Systeme beypflichte: müssen die Anhänger derselben — den einzigen Bardili, mit dem ich bis jetzt allein dastehe, ausgenommen — wenn sie es der Mühe werth finden, von meinem Philosophiren Kenntniß zu nehmen, in mir nichts als einen Gegner wahrnehmen, der ihnen widerspricht, ohne sie zu verstehen, und der ihren von ihm gemißdeuteten Lehrgebäuden nichts als ein unverständliches und unverständiges Hirngespinst entgegen zu setzen hat.

Desto lauter muß ich es wiederholt bekennen: „daß „die Systeme, welche auf dem von mir zurückgelegten „Wege liegen, nämlich der Kantische Criticis„mus, meine Elementarphilosophie, und die „Fichtesche Wissenschaftslehre für mich von „dem Standpunkte aus, von welchem ich sie einmal „wahrgefunden habe, noch jetzt nicht aufgehört haben „und nie aufhören werden wahr zu seyn, und daß ich

„jedes dieser Systeme für eine auf der Bahn zum Ziele „der Wissenschaft unvermeidliche, und unentbehrliche „Ansicht betrachten müsse." Kant und Fichte selbst können ihre Systeme nicht wahrer finden, als ich dieselben von den Standpunkten dieser Männer aus wahr finde. Auch habe ich das Kantische und Fichtesche, so lange mir der Standpunkt derselben der Höchste, und als solcher der an sich selbst wahre schien, nicht ohne den Dank ihrer Urheber gelehrt und vertheidiget. Was ich z. B. gegen die Eberhardischen, Titelschen, Schwabischen u. s. w. Angriffe auf den Criticismus in meinen Recensionen in der Jenaischen A. L. Z. geschrieben habe, war Kanten, — so wie das, was ich den Mißdeutungen der Wissenschaftslehre in meinen Paradoxien der neuesten Philosophie entgegensetzte — Fichten — wie aus der Seele geschrieben. Allein das, was ich gegen die Buchstäblichen Kantianer, als Elementarphilosoph, gegen den Kantischen Criticismus überhaupt, als Wissenschaftslehrer, und gegen die Wissenschaftslehre als rationaler Realist einwenden mußte, kann den Anhängern dieser Systeme, inwieferne jedem der Standpunkt des Seinigen der höchste mögliche und einzig richtige ist, weder verständlich noch wahr seyn, und ich kann mich nicht darüber beklagen, daß mein Hinausgehen über jeden der erwähnten Standpunkte jedem, der mich von dem Seinigen nicht begleiten konnte, als ein Zurückfallen in die erst vor kurzem von mir verlassene Region des Scheines erscheinen muß.

Es versteht sich von selber, daß ich von den zahlreichen Erfindern der übrigen neuen Systeme, die für mich außer meinem Wege liegen, und welche neben den von mir erwähnten entstanden, und meines Wissens ohne Anhänger geblieben sind — nicht günstiger beurtheilt werden könne. Durch den merkwürdigen Versuch des einzigmöglichen Standpunktes der critischen Philosophie, des Hrn. Prof. Beck, welcher, um den Unbequemlichkeiten des Realisirens der transcendentalen Objektivität durch die Empfindungen im Criticismus abzuhelfen, die transcendentale Erkenntniß überhaupt in ein ursprüngliches Vorstellen umschafft — und durch die noch merkwürdigere Apodiktik des Hrn. Prof. Bouterwek, welche die Vereinigung des empirischen Realismus mit dem transcendentalen Idealismus im Criticismus, und die Vereinigung des theoretischen Idealismus mit dem praktischen Realismus in der Wissenschaftslehre — durch eine Vereinigung des theoretischen Skepticismus mit praktischem Realismus zu reformiren sucht — ist allen meinen vorigen Ansichten, so wie der gegenwärtigen, ihr Verdammungsurtheil gesprochen. Dasselbe gilt denn auch von dem durchaus praktischen Realismus der Herrn Rückert und Weisse, und dem neuen Organon der Philosophie von Hrn. Prof. Krug — bis hinunter zu der Alleinwissenschafts- und Ichdulehre des Erfinders des Taunzahlensystems, und zu der „Weisheit im Buch der Er„zeug- Denk- und Schließ des Hofraths und

„Lehrers der Weisheit und der Menschenrechte Schön-
„berger (ehemals) in Heidelberg.“

Jedes System muß für seinen Erfinder und Verbesserer einen Grad von subjektiver Evidenz haben, den es in dem Bewußtseyn seiner übrigen auch noch so sehr damit vertrauten Anhänger nicht erreichen, und durch welchen schon allein auch der Standpunkt des Systems für den Erfinder, und Verbesserer wirklich zum Einzig möglichen werden kann. Beyde sind dadurch, daß sie zu sehr an ihren Standpunkt gefesselt sind, unfähig, über die Möglichkeit und eigenthümliche Beschaffenheit irgend eines Anderen, erst nach dem Ihrigen Entdeckten, verständiget zu werden. Allein dieselbe Unfähigkeit tritt bey den meisten bloßen Anhängern eines Systemes aus einem ganz entgegengesetzten Grunde, nämlich dadurch ein, daß sie den Standpunkt ihres blos erlernten Systems zu wenig gefesselt und inne haben, um den Unterschied zwischen demselben und irgend einem Anderen verstehen und mit Sachkenntniß beurtheilen zu können. Als ein nicht unmerkwürdiges Beyspiel einer solchen Beurtheilung kann ich hier die Recension der vier ersten Hefte dieser Beyträge Nro. 233. der Jenaischen A. L. Z. anführen, welche außerdem nur dadurch für mich bedeutend ist, daß sie in der gelesensten gelehrten Zeitung steht. Wenn ich es dem Verfasser derselben, als critischen Philosophen nicht verdenken kann, daß er in dem rationalen Realismus nichts weiter als einen „neuen philosophischen Roman, dergleichen wir

„in den neueren Zeiten manchen bekommen haben" — „ein Spielwerk, das sich in unsren Ta„gen — !!! — kein Denker mehr erlauben soll„te," — „bloße Hypersophie" findet: so muß ich ihm in Kraft seiner, von ihm selbst ausdrücklich aufgestellten, Ansicht des Criticismus — das Verstehen dieses Systems und die Befugniß, über den Unterschied zwischen demselben und irgend einem andern, als Philosoph unter Philosophen mitzusprechen, durchaus streitig machen. „Das Philosophiren", behauptet er, „kann „nichts als Grundsätze der Wahrheit, welche in „der Natur des Erkenntnißvermögens gegründet sind, „voraussetzen, und als das Urwahre be„trachten. Es wäre Thorheit" sage: Thorheit! „über die formalen Bedingungen noch An„dere zur letzten Begründung der Erkenntniß aufzusu„chen; denn als solche, müßte ich sie doch erst er„kennen, und wenn ich im Erkennen selbst kein „Criterium habe, wie werde ich es in dem Erkann„ten finden?" Es ist schwer zu begreifen: wie diese wirklich gar zu auffallende Aeußerung antikantischer Unphilosophie der Aufmerksamkeit der würdigen Redaktoren entgehen konnte, denen bekanntlich die Kantische Philosophie nicht unbekannt ist. Wer, der die Critik der reinen Vernunft gelesen hat, weiß nicht, daß dieselbe wirklich über die formalen Bedingungen, über die transcendentalen Formen des Erkennens, folglich über das Urwahre des Recensenten, hinausgegangen, oder, wenn der Recensent lieber will, unter dasselbe hinabge-

stiegen ist, und zwar zum Behuf der objektiven Realität jener Formen, und also doch wohl zur letzten Begründung der Erkenntniß, und daß sie jene Realität von der materialen Bedingung, oder, der Empfindung, welche sie ausdrücklich jenen Formen entgegensetzt, ausdrücklich abhängen läßt?

Kant wußte sehr wohl, was die gewöhnlichen Kantianer, weil es nicht ausdrücklich in ihrem Codex steht, von ihm nicht gelernt haben: daß das Philosophiren im Ergründen der Realität sowohl des Erkennens als des Seyns bestehen müsse, und daß dieses Ergründen nur insoferne möglich sey, als die Identität des Wesens der Erkenntniß und des Seyns aufgewiesen, das Erkennen und das Seyn auf dieselben Gesetze zurückgeführt, und Eine und eben dieselbe Realität von beyden dargethan werden könne. Keines der metaphysischen Systeme vor Ihm, welche die Realität des Erkennens in der Realität des Seyns aufsuchten, befriedigte Ihn. Er verwarf nicht nur das Spinozistische, welches die reinwahre, reinvernünftige Erkenntniß lediglich in der Erkenntniß des absoluten Objektes bestehen läßt, und aus dem absoluten Seyn an sich selbst, welches die unendliche Ausdehnung und vorstellende Kraft in sich selber hat, herleitet, — sondern auch das Leibnitzische, welches die reinwahre, reinvernünftige Erkenntniß in der Erkenntniß des Wesens, als des an sich selbst Möglichen und Wirklichen bestehen läßt, und zugleich mit der Möglichkeit und Wirklichkeit der endli-

chen Dinge durch die Intelligenz und den Willen des unendlichen Wesens begründet seyn läßt. Kant glaubte das bisherige Verfahren beym Ergründen dadurch umkehren zu können und zu müssen, daß Er, anstatt die Realität des Erkennens in der Realität des Seyns aufzusuchen, die Realität des Seyns in der Realität des Erkennens aufsuchte. Ob durch dieses Verfahren das Seyn an sich selber für das Erkennen — aufgehoben, oder gefunden werden sollte, hieng nun lediglich von der Beschaffenheit der an sich selbst realen Erkenntniß ab, die man jenem Verfahren zum Grunde legte.

Diese reale Erkenntniß ist in der Critik der reinen Vernunft keine andere, als die Erfahrung (das empirische Wissen), und zwar nach dem Kantischen Begriffe von derselben, nach welchem sie nichts als das Bewußtseyn des sinnlich Wahrgenommenen, oder der Erscheinungen, in einem bestimmten Zusammenhang ist. Diesem Begriffe zufolge scheidet die Critik die Materie von der Form der Erfahrung, läßt die Erstere in den Empfindungen, die letztere in den Anschauungen, Begriffen und Ideen bestehen, deren, im Subjekte des Bewußtseyns, bestimmte Möglichkeit ihr das Erkenntnißvermögen, und zwar Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft heißt. Sonach ist, und bleibt, die reale Erkenntniß, oder was hier dasselbe heißt, die Erfahrung mit der gesammten Möglichkeit derselben, welche durch sie vorausgesetzt wird, welche sich

aber nach demjenigen Begriff von Erfahrung, durch den sie vorausgesetzt wird, richten muß — durchaus etwas an sich selbst lediglich Subjektives. Die ganze Objektivität mit ihren Determinationen, den Categorien, ist der Critik nichts als Form des im Subjekte des Bewußtseyns bestimmten Zusammenhangs, Form der Spontaneität des Subjektes, — Form des Aktes der Verknüpfung, Denkform: und die Realität dieser Objektivität fällt der Empfindung anheim, welche den Stoff der Anschauungen ausmacht, auf welche sich die Denkformen beziehen müssen, um nicht für das, was sie sind, für bloße Subjektive Formen zu gelten. Und da die Vernunft, für diese Critik derselben, selber nichts als subjektive Spontaneität und spontane Subjektivität ist, und da diese Vernunft wie der, an die Sinnlichkeit unmittelbar gebundene, Verstand — an die Begriffe dieses Verstandes gebunden ist, und als wahre Vernunft nichts als Verknüpfungen der nur durch die Sinnlichkeit realisirbaren Begriffe bewirken kann: so versteht es sich von selber, daß durch sie so wenig als durch Verstand und Sinnlichkeit — irgend eine Erkenntniß einer absoluten Objektivität — eines reellen Seyns an sich selber, eines von dem menschlichen Erkennen, als solchem, unabhängigen Seyns, möglich seyn könne. In diesem Systeme ist also die Realität des Erkennens und des Seyns dadurch ergründet, daß man weiß: das reale Seyn

sey als solches für die ergründete reale Erkenntniß nichts an sich selber, sondern bloße Erscheinung, und die Gesetze des Erkennens seyen nur insoferne die Gesetze des realen Seyns (die Naturgesetze) inwieferne dieses Seyn an sich selbst nichts, als bloße Erscheinung ist, jene Gesetze aber nichts als die Formen des, sich auf jene Erscheinungen beziehenden, subjektiven Wirkens und Leidens sind.

Daß aber Kant jene formalen Bedingungen der Erfahrung, so wenig als die Erfahrung selbst, woraus Er sie hergeleitet hat, — als das Urwahre betrachtet, erhellt unter andern auch daraus, daß Er in der Critik der praktischen Vernunft, aus dem moralischen, von der Erfahrung unabhängigen, Selbstbewußtseyn zwar das Moralische Gesetz selber wieder als reine Form des subjektiven Thuns — oder Handlungsweise der, sogenannten, Selbstthätigkeit beym Wollen ableitet, aber zugleich mit demselben den moralischen Glauben an Gott, oder das praktische Fürwahrhalten des moralischen, und also doch wohl vernünftigen Urwesens aufstellt, und folglich der praktischen Vernunft den Vorzug zuerkennt, wenigstens einen Glauben an das Urwahre, von dem die theoretische Vernunft nichts wissen kann, zu begründen.

Meine Elementarphilosophie leitete das Hauptresultat der ganzen Critik der reinen Vernunft: daß es für die reale Erkenntniß

kein reales Seyn an sich selbst gebe, auf dem kürzeren Wege aus dem Bewußtseyn und der Vorstellung ab, und führte die gesammte critische Philosophie, die bis dahin nur auf zwey verschiedenen, von einander unabhängigen, Fundamenten, nämlich der Erfahrung und dem moralischen Selbstbewußtseyn aufgeführt war, auf das beyden gemeinschaftliche Bewußtseyn, als auf das Erste im Erkennen zurück. Sie legte den Grund zu derjenigen Wissenschaft, zu der die Critik, als solche, nur die Propädeutik seyn sollte, und begann das Gebäude selbst aufzuführen, zu welchem jene nur den vorläufigen Entwurf und das Gerüst geliefert hatte. Ich verlohr dadurch den Beyfall derjenigen Kantianer, welche jenes Gerüst für das Gebäude selbst ansahen, und in demselben ihre Wohnungen aufschlugen. Aber nur diese allein können und müssen meinen Uebergang zu meiner Elementarphilosophie für einem Abfall vom Kantischen Criticismus erklären.

Daß die Einwendungen, welche durch Aenesidemus und Salomon Maimon dem Satze des Bewußtseyns als ersten Grundsatze entgegengestellt wurden, nicht ohne Grund waren, lernte ich erst durch Fichte einsehen. Dieser hatte nämlich das von mir als das Erste im Erkennen behauptete Bewußtseyn, während ich im weitern Fortbauen auf demselben geschäftig war, schärfer und richtiger als ich ins Auge gefaßt. Er fand, daß dasselbe nur in dem sinnlichen, oder empirischen, Er-

kennen, als solchem, das Erste sey, und seyn könne — Nur dieses Erkennen bestehe im Bewußtseyn, welches, wie meine Theorie lehrte, zu seiner Möglichkeit einen von außen gegebenen Stoff voraussetzt, oder, wie Kant lehrte, vermittelst der Empfindung als materialer Bedingung von außen her bedingt seyn muß. Ich lernte durch Fichte einsehen, daß die Philosophie so lange keine Transcendentale Erkenntniß weder aufzuweisen habe, noch selbst sey, so lange sie sich genöthiget sehe, die Realität dessen, was sie transcendental nennt, von außen her bedingt seyn zu lassen, daß der Criticismus seine Aufgabe: die Realität des Seyns und des Erkennens aus dem Erkennen an sich selbst abzuleiten, nichts weniger als wirklich aufgelöset habe, indem er nur solche Gesetze des Erkennens aufstellt, welche zu ihrer Gültigkeit Etwas außer allem Erkennen voraussetzen, und daß die Auflösung der Aufgabe widerspreche, inwieferne dieselben Dinge an sich, von welchen das Erkennen zufolge der Aufgabe unabhängig seyn sollte, durch die Auflösung vorausgesetzt würden. Ich erkannte endlich, daß die reine Subjektivität, welche die Critik ihren transcendentalen Formen beylegt, mit der unreinen Subjektivität der Empfindungen, welche äußere Objekte voraussetzten, in einem unauflöslichen, unvertilgbaren Widerspruch steht, und daß es nur Fichten gelungen sey, die von Kant blos geahnete reine Subjektivität, als solche, in der absoluten, und als solche weder theoretischen noch praktischen Selbst-

thätigkeit, oder was dasselbe heißt, in einem Thun zu entdecken, welches sich selber Subjekt und Objekt zugleich ist, und dessen unmittelbares Wahrnehmen in dieser seiner Subjektiven und Objektiven Identität die intellektuelle Anschauung, und das wirklich nun gefundene Erste im Erkennen, als dem Erkennen an sich selbst, sey und seyn müsse. Der Charakter der Wahrheit, als solcher, den ich mir wie alle neuern Philosophen in der Identität des Subjektiven und Objektiven vorzustellen gewohnt war, offenbarte sich mir nun in jener reinen Selbstthätigkeit — (dem Thun, welches sich selbst Subjekt und Objekt ist) in ihrer ursprünglichsten Reinheit, und ich glaubte sie nun in meiner intellektuellen Anschauung eben so rein, als reine Wahrheit zu erkennen, als ich sie bereits als die absolute Selbstthätigkeit im Wollen durch die Critik der praktischen Vernunft in der Eigenschaft des Wesens der Sittlichkeit erkannt zu haben wähnte. Mein Uebergang zur Wissenschaftslehre war kein Abfall vom Geiste der critischen Philosophie, sondern die vollendete Besitznehmung dieses Geistes.

Allein eine Ahnung des an sich selbst Absoluten, des schlechthin Ersten, des Urwahren am Wahren, durch welche mir das Philosophiren von jeher nur unter dem Charakter des Ergründens ans Herz gelegt wurde, hatte mich eben darum auf meiner ganzen bisherigen Laufbahn, am wenigsten aber seit

dem Zeitpunkte verlassen, da ich als Anhänger der Wissenschaftslehre das Absolute als solches im Wissen ausdrücklich in der reinen Subjektivität bestehen ließ. Schon vorher hatte ich jener Ahnung zufolge zwischen der spekulativen Erkenntniß der philosophirenden Vernunft, und der natürlichen Erkenntniß des gesunden Verstandes unterscheiden zu müssen geglaubt; und diese Unterscheidung wurde nun dadurch, daß die Wissenschaftslehre den Glauben an Gott als eine nur für den Standpunkt der praktischen Erkenntniß im wirklichen Leben, fürs Gewissen, als solches, allein gültige Ueberzeugung aus dem reinen Wissen deducirte, für mich vollends bestätigt und aufs reine gebracht. Hatte ich bereits in den Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität u. s. w. Lübek bey Bohn — anerkannt und gelehrt: daß die philosophische Erkenntniß an sich selbst nur als die Erklärung (Bewährung im Wissen und fürs Wissen) der natürlichen Erkenntniß wahr, und daß die ursprüngliche Wahrheit der natürlichen Erkenntniß einzig im Gewissen, als solchem, und als reine Wahrheit nur im Glauben an den moralischen Urheber und Regenten der Welt enthalten sey: so behauptete ich nun in meinem Sendschreiben an Lavater und Fichte, über den Glauben an Gott, Hamburg bey Perthes: daß dieser Glaube als lebendige Ueberzeugung, und auf dem ursprünglichen Standpunkt des Gewissens, und für den-

selben sich nur aus Gott selber, und als Offenbarung Gottes im Gewisssen erklären könne und müsse.

Dieselbe Ahnung des an sich selbst Absoluten, welches, als solches, durch keine von empirischer oder reiner Subjektivität ausgehende Spekulation erreicht werden kann, und eben darum sowohl in der Fichtischen als Kantischen Philosophie nur dem Glauben anheimfällt, war es auch, wodurch mir das Eigenthümliche der geistvollen Philosophie meines Jacobi, ihr Antagonismus gegen alles spekulative Wissen, und ihre Zurückführung der allein wahren Ueberzeugung auf das Göttliche in Uns unter dem Namen des Glaubens verständlich wurde. Nur darin verkannte ich den Jacobischen Glauben, nicht weniger als meine eigene Ahnung des an sich selbst Absoluten (die mit jenem Glauben im Wesentlichen Dasselbe war), daß ich denselben mit dem praktischen Glauben, den die Critik der praktischen Vernunft postulirt, und die Wissenschaftslehre — deducirt, dem Wesen nach für dasselbe hielt. Gegen diese Verwechslung wurde mein Freund, für seine Person, durch die Eigenthümlichkeit seiner Ahnung des an sich Absoluten, welche sich in seiner schöneren Seele von jeher ungleich lebendiger, als in der Meinigen, ausgesprochen hatte, sicher gestellt. Dieselbe Schönheit und Lebendigkeit seiner Ahnung, als Ahnung, dürfte ihm aber auch die Auflösung und den Uebergang seines Glaubens in eigentliches Wissen

nicht nur als etwas schlechthin unmögliches vorspiegeln, sondern vielleicht wirklich dießseits des Grabes für ihn unmöglich machen.

Dieselbe Ahnung des an sich selbst Absoluten war es endlich, was mich in dem Bardilischen Grundrisse der Ersten Logik auf diejenige Exposition des Denkens aufmerksam machte, welche alle Subjektivität überhaupt für den Charakter des Vorstellens, und insoferne des Nichtdenkens, erklärte, und durch ein von aller Subjektivität geläutertes, von der Verwechslung mit dem Vorstellen befreytes Denken — auf das an sich selbst Absolute, als solches in seiner Manifestation, als das Urwahre am Wahren, und des Wahren durchs Urwahre hinwies. Nur jene Ahnung konnte mir auch den Muth und die Beharrlichkeit einflößen, die mir nöthig waren, um jenes mir durch seinen Titel, seine Dedikation, seine Schreibart, und vor allen seinen polemischen Ton, unter allen von mir bis dahin gelesenen Büchern am widerlichsten auf mich wirkende Buch — ein Buch, das die Subjektivität des Denkens, welche für mich nicht nur nicht weniger, als für irgend einen meiner Zeitgenossen ausgemacht, sondern an welche ich durch jede meiner bisherigen, die Subjektivität bestätigenden, Ansichten wie wenige meiner Zeitgenossen gewöhnt war, theils in der That widerlegte, theils als schon widerlegt voraussetzte, — zwölfmal hintereinander zu lesen.

Nie war ich in meinem Philosophiren von dem,

was mir gegenwärtig das Denken, als Denken, ist, weiter entfernt, als da ich die Fichtesche intellektuelle Anschauung für das schlechthin Erste im Erkennen als dem Wissen, und das Denken überhaupt für nichts als für die Reflexion und Abstraktion, das philosophische, oder reine Denken aber für das durch die intellektuelle Anschauung bedingte Trennen und Vereinigen dessen ansah, was in der intellektuellen Anschauung schlechthin Eines ist. Das Hinausgehen über jene intellektuelle Anschauung war mir als das Hinausgehen über das schlechthin Erste — schlechthin ungereimt, schlechthin unmöglich. Und doch mußte ich darüber hinausgehen, um auch nur verstehen zu können, was Bardili unter dem Denken, als Denken, versteht. Die heilsame Inkonsequenz, durch welche mir jenes Hinausgehen möglich wurde, lag aber schon in dem mir bis dahin verborgenen Widerspruche zwischen meinem Glauben an Gott und demselben reinen Wissen, woraus ich diesen Glauben, als Philosoph mir erklärte. Meine Ahnung des an sich Absoluten hatte nämlich in das, aus jenem Wissen deducirte, Glauben an die absolute Objektivität der moralischen Weltordnung — die Unterscheidung dieser Weltordnung, als des Wahren an der Natur von dem sich an derselben ankündigenden Urwahren — oder Gott über der Natur — hineingetragen, ohne den Widerspruch zu bemerken, in welchem dieses über die absolute Ob-

jektivität zum schlechthin Absoluten hinausgehende Glauben mit einem Wissen steht, für welches, inwieferne es Wissen ist, die absolute Subjektivität das Erste und Letzte ist, und das sich also nur mit einem Glauben vertragen kann, für welches, inwieferne es Glauben ist, die absolute Objektivität die Erste und Letzte seyn muß. Mein Glauben, das nicht nur über die Subjektivität zur Objektivität, sondern auch über dieses zu einem an der Objektivität und durch dieselbe sich ankündigenden an sich selbst Absoluten hinausgieng, ließ mich von dem Bardilischen Denken, als Denken, welches die Objektivität, als das Wahre, von der Subjektivität, als dem Schein des Wahren abzuscheiden, und an jener die Hinweisung aufs Urwahre aufzuweisen unternimmt, etwas nicht Unmögliches vermuthen, und das Studium eines ganz neuen Versuches aller mir möglichen Mühe werth finden, welcher das Denken als Denken zum Ersten in der Erkenntniß annimmt, und sowohl die Erkenntniß an sich, als auch das Seyn an sich in der Anwendung des Denkens als Denkens bestehen läßt. Meine Mühe wurde mir durch den Uebergang meines mit meinem bisherigen Wissen im Widerspruch gestandenen Glaubens an das an sich selbst Absolute in das Wissen belohnt: daß das Denken als Denken in der Anwenduug, als solcher, an sich selbst die Manifestation des Urwahren am Wahren, der

absoluten Intelligenz an der Objektivität, Gottes an der Natur ist.

Die Erfindung des absoluten Identitätssystemes, und meine Fehde mit dem Erfinder ist zwar erst nach meinem Uebergang zum rationalen Realismus erfolgt, darf aber hier wegen ihres Verhältnisses sowohl zu diesem Systeme, als zum Fichteschen transcendentalen Idealismus, keineswegs mit Sillschweigen übergangen werden.

Auch in jenem allerneusten Schellingschen Systeme ist das Erste im Erkennen die intellektuelle Anschauung, aber nicht mehr, wie sie der Fichteschen Wissenschaftslehre zum Grunde liegt; sondern wie sie durch Schelling auf folgende Weise reformirt worden ist. Indem nämlich der Reformator derselben die Identität des Subjektiven und Objektiven in dem (ihm mit Fichte gemeinschaftlichen, und Fichten abgelernten) reinen Thun ein paar Jahre lang angeschaut, und dieselbe abwechselnd bald als reine Sujektivität, oder sich selbst zusehendes Zusehen — bald als reine Objektivität, oder als sich selbst producirendes Produkt betrachtet hatte, sah er endlich von der reinen Selbstthätigkeit sowohl als von dem reinen Produciren — folglich von der absoluten Subjektivität sowohl als Objektivität hinweg, und es blieb ihm für sein Anschauen die absolute Identität, die, als solche, weder das Subjektive, noch das Objektive, noch beydes zugleich, sondern die reine Identität von Beyden, und das Objekt der höchsten möglichen, und eben dar-

um auch letzten und reinsten, eigentlich einzigen intellektuellen Anschauung ist.

Diese intellektuelle Anschauung, als das Erste im Erkennen, ist das ausgesprochenste Gegentheil *) vom Denken, als Denken in der Eigenschaft des Ersten im Erkennen. Die Absolute Identität ist in jener Anschauung die Identität des Subjektiven und Objektiven; während die absolute Identität im Denken und als Denken in der Anwendung das Objektive schlechthin vom Subjektiven abscheidet. Durch jene Anschauung wird die Identität des Denkens und des Seyns, und vermittelst derselben — die Identität Gottes und der Natur — durch jenes Denken wird der Unterschied und Zusammenhang des Seyns als angewendeten Denkens (oder der Möglichkeit), und des Seyns als Ausdehnung und Veränderung (oder der Wirklichkeit) — und vermittelst desselben auch der Unterschied und Zusammenhang zwischen Gott und Natur — demonstrirt. Jene Anschauung ist die Okkultation Gottes durch die Verwechslung

---

*) Daher Schellings so laut ausgesprochene Antipathie gegen den rationalen Realismus, die sich aber, weil sie mehr nur gefühlt als verstanden ist, sich auch nur durch Schimpfen und Schmähen auf die ihm unverständlichen, und daher auch unverständigen Vertheidiger desselben äußert.

desselben mit der (durch Verwechslung des Scheins (der Subjektivität) mit dem Seyn der Objektivität) verkannten Natur. — Jenes Denken ist die Manifestation Gottes durch die Unterscheidung desselben, als des Urwahren, an der durch Abscheidung des Wahren (der Objektivität) vom Schein (der Subjektivität) erkannten Natur. Gleichwie endlich die intellektuelle Anschauung des transc. Idealismus der höchste psychologische Schein, und die intellekt. Anschauung in der spekulativen Physik der höchste physische Schein ist: so ist die intellektuelle Anschauung im absoluten Identitätssystem der jenen Beyden gemeinschaftliche, der schlechthin höchste Schein, durch dessen ausdrückliche Anerkennung und Ankündigung als die Wahrheit an sich, und das Erste im Erkennen, die methodische Philodoxie vollendet, und von der Philosophie, als solcher, abgeschieden ist. Diese hat nämlich ihre alte Aufgabe: die gleiche Realität des Erkennens und des Seyns zu ergründen, dadurch aufgelöset, daß sie im Denken als Denken in der Anwendung, welches sie als das Erste im Erkennen annimmt, die Manifestation Gottes, als der unendlichen Intelligenz, an der Natur, als der unendlichen Objektivität, in dieser Manifestation aber die Identität des realen Erkennens und Seyns — aufweiset — in derselben Manifestation die Urquelle des Erkennens und des Seyns, das Urwahre des Wahren von Beyden erkennt.

Mein Systemwechseln hat sonach in einem fortwährenden, und fortschreitenden Bestreben: die erste Aufgabe der Philosophie aufzulösen bestanden, wobey ich zum Behuf der Ergründung der Realität des Erkennens und des Seyns anfangs, mit der Critik der reinen und der praktischen Vernunft, die Erfahrung und das moralische Selbstbewußtseyn, hierauf mit meiner Elementarphilosophie — das Bewußtseyn als solches, dann mit Fichte die unmittelbare Wahrnehmung der Selbstthätigkeit, die intellektuelle Anschauung der Wissenschaftslehre, und endlich mit Bardili das Denken als Denken in der Anwendung als das Erste im Erkennen annahm, und geltend machte. Ueber das Fichtesche transcendentale Erkennen hinaus ist schlechthin kein anderes mehr möglich, als entweder das rational reale Erkennen Bardilis, oder das absolute Erkennen Schellings, das nicht über das Fichtesche Erkennen hinaus, sondern zu dem Spinozistischen zurück führt. Wer das Denken, als solches, für Subjektiv, und die Wahrheit, als solche, für Identität des Subjektiven und Objektiven hält, der hat die Schellingsche Anschauung, ohne es selbst zu wissen, und kann nur durch Inkonsequenz ein Kantianer oder Fichtianer bleiben. Versteht er sich selber: so muß er entweder mit Schelling die absolute Identität des S. und O. für die reine Wahrheit an sich selbst, oder mit mir und Bardili für den reinen Schein an sich selbst hal-

ten, und im letzteren Falle dasjenige Denken, welches allein den Schein, als Schein, enthüllt, indem es die Subjektivität von der Objektivität scheidet, und derselben schlechthin unterwirft, also an sich selber durchaus nichts Subjektives seyn kann — als das wahre Denken anerkennen.

N. III.

Ueber die Verwechslung und die Vereinigung der Natur mit Gott.

Ein Gespräch durch Schellings Bruno veranlaßt.

Er. Auch ist es kein kleines Verdienst des Schellingschen Bruno, daß er die hämische Insinuation, und lügenhafte Denunciation niederschlägt, durch welche die mit der Bardilischen Narrheit vermählte Reinholdsche Dummheit die einzig mögliche Philosophie fast in den Augenblicken ihrer Geburt zu verschreyen drohte.

Ich. Von welcher Insinuation und Denunciation sprichst du?

Er. Wie nennst du sonst die gehässige Beschuldigung der Gottlosigkeit, womit R. das Schellingsche Identitätssystem angeschwärzt hat?

Ich. Du wählst sehr harte Namen für die offene, arglose, und an die Philosophen von Profession gerich-

tete Behauptung: daß durch die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen zugleich Gott und die Natur — so wie durch die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven — die Vernunft aufgehoben werde. Und wie? hat nicht bald darauf das erste Heft des zweyten Bandes des critischen Journals in der Abhandlung über die Kantische, Jakobische und Fichtesche Philosophie den einzigen Beweis, den die Critik der Vernunft und die Wissenschaftslehre für die Vernünftigkeit der Ueberzeugung von Gott übrig gelassen haben, den sogenannten Moralischen, von Grund aus umgestürzt, und umständlich gezeigt, daß das Glauben an ein von der Natur verschiedenes Urwesen nicht weniger ungereimt sey, als das Wissen davon?

Er. Der Absolutismus läugnet allerdings den von der Natur dem Wesen nach verschiedenen Urheber — aber keinesweges Gott! Es ist nur die unglückliche, und vernunftwidrige, Trennung Gottes von der Natur, welche dem endlichen Verstande eigen, und die Täuschung aller Täuschungen ist, wogegen der große Mann eifert, und die er durch seine reinvernünftige, wahrhaft göttliche Wissenschaft aufhebt. Was ist natürlicher, als daß der Aberglaube, für den es nur in jener Trennung Gott und Natur giebt, durch die Aufhebung derselben seinen Gott verliert, und über Atheismus Zetter schreyt? Da selbst das Kantische und Fichtesche System jenen uralten und tief eingewurzelten Aberglauben nicht nur ste-

hen lassen, sondern sogar aus der reinen Vernunft herleiten, und ihn unter dem Namen des Vernunftglaubens geltend machen; und da zu derselben Zeit, während ihm das Schellingsche System durch ein absolutes Wissen seinen Untergang bereitet, Anstalten zu einer sogenannten ersten Logik getroffen werden, die ihn sogar zur reinen Vernunftwissenschaft selber erheben soll: so war es höchste Zeit, daß Schelling in seinem Bruno mit einer populären Darstellung seines Systems hervortrat, daß er alle Philosophirenden von was immer für Schulen und von keiner Schule in den Stand setzte, sich zu überzeugen, wie sehr seine Philosophie sowohl über Atheismus als jeden bisherigen Theismus erhaben sey. Und wie meisterhaft hat er nicht „das Eine, was schlecht-„hin ist, als die Substanz aller Substanzen, welche „Gott genannt wird" geltend gemacht! „Gott als die „Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, „das Licht alles Lichtes, aus dem Alles kömmt, und „zu dem alles geht" gepriesen! „Die Natur in Gott, „und Gott in der Natur" aufgewiesen! Ja sogar „den, dem Absoluten, Eingebohrnen Sohn, gleich „ewig mit Ihm, nicht verschieden von seinem Wesen, „sondern Eins" — und „die Menschenwerdung Got-„tes von Ewigkeit" zugleich mit der „nothwendigen „Gottwerdung des Menschen" in der Philosophie den Philosophen zuerst geoffenbaret!

Ich. Ich kenne die frommen Aeußerungen über Gottheit und Göttlichkeit, woran es der Schellingsche Bruno in der That nicht ermangeln läßt.

Ferne sey es von mir, sie für politische Accommodationen anzusehen, welche der Mann, der sich zum Vollender der metaphysischen Revolution und Alleinherrscher auf dem Gebiethe der Spekulation berufen fühlt, für seinen großen Endzweck sich erlauben zu müssen glaubte. Nein! Er weiß gar wohl, daß nicht der Fanatismus des Aberglaubens die herrschende Geisteskrankheit des Zeitalters ist; und daß die gegenwärtigen Regierungen ungleich mehr den Schein der Furcht vor der spekulativen Philosophie, als diese Philosophie selber fürchten. Ihm selbst aber kann es nicht im Traume einfallen, von der Ueberlegenheit irgend eines spekulativen Philosophen über Ihn etwas zu besorgen; und schon allein sein Uebermuth würde ihn über iede schlaue Maßregel erheben. — Aber ich behaupte, daß ihm die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des Sprachgebrauches zu einer unwillkührlichen Selbsttäuschung die Hand gebothen habe, indem Er die Unterscheidung Gottes von der Natur mit der Trennung, und die Verbindung Gottes mit der Natur — mit der Identität zwischen beyden verwechselt. Wer Gott von der Natur trennt, und wer Gott von der Natur nicht unterscheidet, hebt auf gleiche Weise Gott und die Natur auf. Wenn beyde dem Wesen nach Eins sind, und der Unterschied zwischen beyden eine bloße Erscheinung ist, die für das reine Wissen, als solches, wegfällt: so giebt es in der Wahrheit weder Gott noch Natur, und es ist ganz gleichgültig: ob das namenlose Eine in Allem und Alles

in Einem, das an die Stelle von Beyden tritt, Gott oder die Natur genannt werde. Man hat nun Worte gewonnen, durch welche man sich sowohl mit dem Gotteslåugner als mit dem Gottesbekenner, welche beyde in der Sache selbst gleich Recht und gleich Unrecht haben, und nur über Worte streiten, abfinden kann.

Er. Verstehst du dich aber auch selbst mit deiner angeblichen Verbindung Gottes mit der Natur, die keine Identität, und mit deiner Unterscheidung, die keine Trennung seyn soll? Ich will dir durch eine bestimmtere Frage auf die Spur helfen. Kannst du dir unter dem Absoluten an sich selbst mehr oder weniger, oder ein Anderes denken als das Eine, als solches in Allem, welches Alles als solches in Einem ist, und welches, als das Eine in Allem Gott, als das Alle in Einem das Universum, oder die Natur ist und heißt?

Ich. Allerdings kann und muß ich unter dem Absoluten, als solchem, mir mehr, und ein Anderes denken, als das Eine als solches in Allem, welches Alles als solches in Einem ist. Dieses Eine und Alles ist mir nicht das Absolute an sich selbst, weil es nur die Manifestation desselben ist und seyn kann, und weil das dadurch manifestirte Absolute nicht das Alles, sondern Ueber Alles, nicht das Universum, sondern dessen Urheber und Regierer, nicht die Natur, sondern der sich an der Natur offenbarende Gott ist. Mein schlechthin Absolutes, mein Gott ist weder die absolute Identität, als solche, die das Me-

dium seiner Manifestation, noch diese Identität als solche in der Anwendung, welche jene Manifestation selber ist. An sich selber ist Er das Schlechthin Unergründliche, im unzugänglichen Lichte wohnende; aber in seiner Manifestation, welche der einzige ergründliche Grund von Allem ist, ist Er weder die Möglichkeit, noch die Wirklichkeit, noch die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, sondern das, was sich durch alles dieses als die Quelle davon ankündiget. In dieser Ankündigung ist Er das Urwahre am Wahren der Natur, an welcher Alles, was das endliche Bewußtseyn durch das Medium seiner Endlichkeit, d. h. sinnlich, wahrnimmt, insoferne bloßer Schein, und nur dasjenige allein das Wahre ist, woran im Denken und durchs Denken das Urwahre wahrgenommen wird.

Er. In deinem von dir beschriebenen Ersten, das Allem vorangehen soll, vermisse ich durchaus die absolute Identität, die doch wohl der Charakter der reinen Wahrheit ist; dagegen finde ich zweyerley Wahrheiten, ein Urwahres und ein Wahres, dessen Trennung, oder, wenn du lieber willst, Unterscheidung doch wohl die Absurdität selbst ist.

Ich. Du vermissest das Licht im Lichte, weil du nicht siehst. Vermöchtest du nur die absolute Identität als solche (oder was mir dasselbe heißt, das Denken, als Denken) zu denken: so würdest du in der Anwendung derselben jenen Unterschied und Zusammenhang des Wahren und

Urwahren erkennen, an welchem sich allein die Absolute Identität, als die Wahrheit, bewährt.

Er. Ich verstehe davon nur so viel, daß ich deine absolute Identität eben so wenig verstehe, als du die Meinige verstehst.

Ich. Es kömmt auf den Versuch an: ob wir uns darüber verständigen können. Mir ist die absolute Identität, als solche, das Denken, als Denken; dir hingegen ist sie die Identität des Subjektiven und Objektiven, oder, was dir dasselbe heißt, des Unendlichen und des Endlichen — nicht das Eine, nicht das Andere und nicht Beydes zugleich, sondern die reine Identität von Beyden. Dieses kann dir aber die abs. Identität nur insoferne seyn, und dieß muß sie dir werden, weil und inwieferne du das Denken mit dem bloßen Vorstellen, oder, was dasselbe heißt, mit dem sinnlichen Wahrnehmen verwechselst. Im bloßen Vorstellen, das, als solches, das sinnliche Wahrnehmen ist, wird das Subjektive objektivirt und das Objektive subjektivirt, und derjenige Schein von Identität des Subjektiven und Objektiven erzeugt, der das Wesen alles Scheines, und den allgemeinen Charakter aller Täuschung ausmacht. Dieser Schein der, an sich selbst (und im Denken), schlechthin unmöglichen Identität des Subjektiven und Objektiven — diese angebliche Identität ist das, was du sowohl mit dem sogenannten gemeinen und gesunden Verstande, als auch mit allen bisherigen critischen und uncritischen Philoso-

phen — (die nur in jener Verwechslung des Scheins an sich mit der Wahrheit selber unter sich einig sind,) für die Wahrheit ansiehst und als Wahrheit gelten machen willst. In diesen Schein trägst du, indem du auf reine Wahrheit, als solche, ausgehst, die absolute Identität hinein, welche dir, weil du zur Menschheit gehörst, als Denken, zu Theil geworden ist, die du aber, weil das Denken als Denken noch nicht dein Denken geworden ist, auch nicht als die absolute Identität an sich erkennst; du vermagst dieselbe nur als die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven zu träumen, welche, als Verwechslung des Denkens mit dem bloßen Vorstellen, denn auch die Verwechslung des Scheins der Natur, mit der Natur, und dieser mit Gott selbst nothwendig herbey führen muß.

Er. Wäre dir unsre intellektuelle Anschauung zu Theil geworden: so hättest du den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven inne; und du wüßtest, wie wir, daß das Denken, als Denken, nur Subjektivität, folglich auch im Denken nur subjektive Identität sey und seyn könne, und daß man eben dadurch keine absolute Identität erkenne, wenn, und weil man sie im Denken suchet, und fürs Denken ansieht. Aber sieh einmal von dem Worte Denken weg, und halte dich an die absulute Identität, als solche, die du zugiebst. An dieser hast du nun entweder ein

absolutes Nichts, oder du hast die *) „Idee „dessen, worin alle Gegensätze nicht sowohl ver„einigt als vielmehr Eins, und nicht sowohl aufgehoben, als gar nicht getrennt sind.“

Ich. Sollte nicht im Gegentheil die absolute Identität eben dadurch zum absoluten Nichts werden, daß man die Gegensätze in sie selber hineinsetzt, man mag nun dieselben in ihr aufgehoben, oder nur nicht getrennt nennen? Meine absolute Identität ist eben darum, weil sie absolut ist, keines Gegensatzes bedürftig und fähig, und wird in dieser ihrer reinen Absolutheit zur Möglichkeit des Gegensatzes selber vorausgesetzt, der eben darum nicht in ihr selber, als in der reinen Identität, sondern nur in ihrer Anwendung, als solcher, vorkommen kann, und muß.

Er. Du verstehst dich schlecht auf die Anwendung der absoluten Identität, o du Unmündiger im Philosophiren, indem du nicht weißt, daß diese Anwendung ganz auf unsrer Seite ist. Du bedenkst nicht, **) „daß, da wir die Einheit aller Gegensätze „zum Ersten machen, die Einheit selbst aber zusammt „dem, was du den Gegensatz nennst, selbst wieder „und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir,

---

*) S. Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. S. 38.

**) S. Bruno S. 39.

„um jene Einheit zum Höchsten zu machen, auch „diesen Gegensatz zusammt der Einheit, die ihm ge„genübersteht, darin begriffen denken, und jene Ein„heit als diejenige bestimmen, worin die Einheit „und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem „Ungleichen, Eins ist."

Ich. Desto schlimmer für eure absolute Identität, die nur als Einheit aller Gegensätze absolut, und nur als Einheit mit dem höchsten Gegensatz Einheit ist. Sie wird euch nur dadurch erst absolut, daß ihr sie von dem Gegensatze befreyet, und ihr wisset sie nicht anders des lästigen Gegensatzes — des außer ihr gegebenen Stoffes — zu entledigen, ihr wisset derselben vor dem Gegensatz keinen Platz auf andere Weise zu verschaffen, als dadurch, daß ihr den Gegensatz in sie selber hineintraget, der dadurch nicht vernichtend, sondern vielmehr erhaltend aufgehoben, wohl verwahrt ist, so daß ihr ihn wiederfindet, so bald ihr seiner bedürfet. Es steht euch wohl an, von ungetrübter Einheit zu sprechen. Die Eurige ist nur rein, inwieferne ihr sie von dem Gegensatze reiniget, womit ihr sie ewig verunreinigen müsset, um sie ewig reinigen zu können.

Er. Du verwechselst das, was uns der Gegensatz — mit dem, was euch der Stoff — die Materie — das Mannigfaltige — heißt — mit dem alten Undinge, das sich Reinhold in der weiland Elementarphilosophie mit dem Bewußtseyn gegeben seyn ließ, und nun mit Bar-

dili zu seinem Denken, das da absolute Identität ist, von außenher postulirt, um Etwas zu denken zu haben, oder wie ihr sagt, um die absolute Identität anwenden zu können. Siehst du nicht, o du Blödsichtiger, daß du die Absolutheit deiner Identität aufgiebst, und aufgeben mußt, indem du etwas außer der Identität forderst oder annimmst? Was wäre das für eine Absolutheit, außer welcher noch ein Anderes wäre, und seyn könnte?

Ich. Ich antworte dir: sie ist die Absolutheit der reinen Identität, in welcher als reiner Identität durchaus nichts als Identität, in deren Anwendung aber als reiner Identität in der Anwendung Alles, was seyn kann und ist enthalten seyn muß; außer deren Anwendung also schlechthin nichts ist und seyn kann. Was euch unter den Namen Stoff, Materie, Mannigfaltiges so ungereimt scheint, ist nichts als der von euch mißverstandene Gegensatz aller Gegensätze selber. Es ist die bloße Nichtidentität, welche durch die absolute Identität, als solche in der Anwendung nicht schlechthin, sondern nur als die bloße Nichtidentität aufgehoben, folglich, als die durch Identität bestimmte Nichtidentität herausgehoben wird, als bloße Nichtidentität, wahres Nichts, bloßer Schein, als bestimmt durch Identität aber, wahres Etwas, reelles Seyn, und gleichwohl nicht das Seyn der reinen Identität, als solcher ist.

Die erste Bestimmung, welche die, als bloße, als unbestimmte, Nichtidentität aufgehobene Nichtidentität in der Anwendung der abs. Identität, und durch dieselbe erhält, ist eben die Unvertilgbarkeit, als Nichtidentität in dieser Anwendung und durch dieselbe; — und diese unvertilgbare Nichtidentität, die außer dieser Anwendung nicht und nichts ist, ist das Seyn der Wirklichkeit, die Wirklichkeit, als solche — die Wirklichkeit, nicht wie sie in der bloßen Vorstellung, sondern wie sie in der Anwendung des Denkens, als Denkens oder der absoluten Identität, als solcher, wie sie an sich selbst ist.

An diese Wirklichkeit, die weder die absolute Identität an sich, noch auch dieselbe als solche in der Anwendung ist, sondern das ist, woran dieselbe angewendet ist, schließt sich die absolute Identität, als angewendet an, und ist als solche das Seyn der Möglichkeit, die Möglichkeit, als solche, das Gedachte, als gedacht; die Möglichkeit nicht, wie sie in der bloßen Vorstellung und Subjektiv, sondern wie sie in der Anwendung des Denkens, als Denkens, oder der Absoluten Identität als solcher, d. h. wie sie an sich selber ist.

Beydes zusammen, die Wirklichkeit und die Möglichkeit, als solche, wovon keines das Andere, keines aber ohne das Andere ist, macht den Charakter des Objektes, als solchen, des Objektes nicht in der bloßen Vorstellung, des Objektes, das kein Subjekt voraussetzt, des Objektes in der Anwen-

dung des Denkens, als Denkens des Objektes an sich aus, des wahrhaft objektiven Seyns, welches als solches nicht in der Identität, sondern in dem Beysammenseyn des Seyns der Wirklichkeit, als solcher, und des Seyns der Möglichkeit, als solcher, besteht.

Die Unterscheidung Beyder in der Anwendung des Denkens, oder der absoluten Identität, ist die ursprüngliche, und schlechthin nothwendige Disjunktion in dieser Anwendung, und durch dieselbe, die Disjunktion, welche keine Trennung, sondern Scheidung des Unzertrennlichen, als solchen, Unterscheidung ist, und zwar nicht Unterscheidung in der Vorstellung, als solcher, nicht subjektiver — sondern im Objekte, als solchem bestehender, Objektiver Unterschied.

In diesem objektiven Unterschiede ist und bleibt die Wirklichkeit, oder die unvertilgbare Nichtidentität, als die Form der Materie, unzertrennlich von der Möglichkeit, oder der angewendeten absoluten Identität als solcher, oder der Form des Denkens in der Anwendung; und wie, und weil diese, als absolute Identität, das Eine als Eines in Einem, und durch Eines und dasselbe ist: so ist die, von ihr in der Anwendung des Denkens, unzertrennliche Wirklichkeit, oder Form der Materie — das unvertilgbare Außereinander — nacheinander, und nebeneinander, folglich Veränderung und Aus-

dehnung, als solche; während eben darum die Möglichkeit, als solche, das Nichtaußereinander, die Nichtveränderung, und die Nichtausdehnung, als solche, an der Ausdehnung und Veränderung, als solcher, beydes aber, als unzertrennlich, der Charakter der wahren Objektivität ist.

In der Anwendung des Denkens, als Denkens, kann die Wirklichkeit, oder die Veränderung und Ausdehnung nie in die Möglichkeit, oder in die Nichtveränderung und Nichtausdehnung übergehen, so wenig als diese in Jene; und keines von beyden kann ohne das Andere seyn, keines also auch nicht durch das Andere aufgehoben werden; so daß allerdings, wenn du das Denken, als Denken, oder die absolute Identität, als solche = A — die bloße, oder unbestimmte Nichtidentität, oder die Materie als bloße Materie = C, die Wirklichkeit, oder Ausdehnung und Veränderung, oder die Form der Materie als Form = B, folglich die Möglichkeit, oder das angewendete Denken, oder die Nichtveränderung und Nichtausdehnung an der Veränderung und Ausdehnung — P nennst, das Objekt nicht nur ohne Widerspruch durch B — B ausgedrückt werden kann, sondern vielmehr ohne Widerspruch nicht anders ausgedrückt werden kann. *)

---

*) Sieh die Jenaische Recension der Beyträge in den Stellen, wo dieselbe das Widersprechende, und Grundlose, das Sie in meine Darstellung der Elemente des rationalen Realismus hineingetragen hat, siegprangend hervorzieht.

Die zweyte Bestimmung, welche die Nichtidentität durch die Anwendung der absoluten Identät auf dieselbe erhält, besteht in der, nach vorangegangener Disjunktion unvermeidlichen, Conjunktion der Wirklichkeit mit der Möglichkeit, deren Produkt die durch die Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit ist. (Die Ausdehnung und Veränderung, als solche enthalten in der Nichtausdehnung und Nichtveränderung, als solcher, — oder, die Form der Materie als solche geregelt durch die Form des angewendeten Denkens, als solche.) In dieser Conjunktion sind und bleiben die beyden Formen eben so unvermischt mit und durch einander — als unaufgehoben durch ihre Verbindung. Ihre Disjunktion bleibt bey ihrer Conjunktion gleich nothwendig, gleich unveränderlich, wie diese in der Anwendung des Denkens als Denkens und durch dieselbe; so wie ungefähr 3 und 4 in ihrem Produkte 12 dadurch, daß sie dreymal vier, und viermal drey sind, als drey und als vier weder einander aufheben, noch in einander übergehend sich verlieren; sondern drey, als drey in vieren, und vier, als vier in dreyen sind und bleiben. Das Seyn der Möglichkeit, und der Wirklichkeit ist, und bleibt, nothwendig bey seiner Conjunktion Disjungirt, so wie es bey seiner Disjunktion Conjungirt ist. In dieser —

Er. Halt ein! Lange genug habe ich theils den Eckel überwunden, theils das Lachen zurückgehalten, das die Wirkung deines langwierigen Spiels mit lee-

ren Begriffen auf jeden gesund denkenden Kopf seyn muß. Nur der Unwille, womit ich gleich beym Anfang wahrnahm, daß du die sinnlose Trivialität des Bardilischen Denkens, als Denkens, mit Verzierungen aufstutzest, die dem Schellingschen Absolutismus abgestohlen sind, hat mir die Geduld gegeben, mit der ich dir bisher zuhörte, die aber nun am Ende ist, da die unverschämte Anwendung der gestohlenen Gedanken auf euer communes Zeug endlich auch gar zu arg wird. Behaupte und beweise, wenn du kannst, daß jene Disjunktion bey der Conjunktion und die Conjunktion bey der Disjunktion der Wirklichkeit und der Möglichkeit in der Anwendung der absoluten Identität etwas Anderes sey, als diejenige Ungetrenntheit des Realen und Idealen, des Seyns und des Denkens, welche der Schellingsche Absolutismus in der absoluten Identität des Objektiven und Subjektiven entdeckt und aufgewiesen hat.

Ich. Da die Ungetrenntheit des Idealen und Realen, und des Denkens und Seyns in der absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven, auch schon durch Fichte behauptet wurde, bevor Schelling nur eine Ahnung von seinem Absolutismus, und dem bestimmteren Sinne, in welchem er jene Identität geltend machte, haben konnte: so hättest du mir mit eben so viel Schein eine Plünderung der Schätze des Fichteschen Wissens schuld geben können. Allein ich behaupte und beweise, daß unsre Disjunktion und Conjunktion der Möglichkeit und der Wirklichkeit nicht

nur etwas Anderes, sondern durchaus das Gegentheil sowohl der Schellingschen, als der Fichteschen Ungetrenntheit des Idealen und Realen und des Denkens und Seyns sey. Was du die, von mir gestohlene, Ausstattung unsers rationalen Realismus nennen magst, sind Farben, die dein an eure intellektuelle Anschauung gewöhntes Auge in denselben hineinträgt, und welche dich die eigentliche Beschaffenheit desselben wahrzunehmen hindern. Gelingt es mir, unsre Möglichkeit und Wirklichkeit von dem Schein des Schellingschen und Fichteschen Idealen und Realen, und Denkens und Seyns zu befreyen: so habe ich dir den rationalen Realismus in seinem ersten Hauptmomente verständlich gemacht.

Er. Etwas schlimmeres läßt sich eurem Realismus wohl nicht nachsagen, als daß derselbe die intellektuelle Anschauung nicht aushält. Schon darum verlohnt es sich auch nicht der Mühe, ihn verstehen zu lernen. Aber ich bin neugierig genug zu sehen: was denn wohl eurer Disjunktion und Conjunktion der Möglichkeit und Wirklichkeit übrig bleiben dürfte, wenn dieselbe von dem Sinne entblößt ist, den ihr unsre Unzertrennlichkeit des Idealen und Realen — und des Denkens und Seyns leihen muß, wenn sie überhaupt Sinn haben soll.

Ich. Fürs Erste. Euer untrennbares Ideales und Reales — und Denken und Seyn steht und fällt mit eurer Identität des Subjektiven und Objektiven, die euer Princip, euer Urwahres, euer schlechthin Erstes — die uns aber nichts als die Erscheinung

der Verwechslung des Denkens mit der sinnlichen Wahrnehmung, das πρωτον ψευδος, der Urschein — und der erste Schein ist, der durch unsre Disjunktion und Conjunktion der Möglichkeit und der Wirklichkeit in der Anwendung des Denkens, als solchen, hinwegfällt, indem durch dieselbe von der Objektivität alle Subjektivität schlechthin entfernt wird.

Euch ist der Unterschied zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit eine bloße Erscheinung, die Identität aber, als Identität von Beyden, das an sich Wahre. Uns hingegen ist diese Identität bloßer Schein, Täuschung, Wahn; und der Unterschied Beyder in ihrer Unzertrennlichkeit das an sich Wahre.

Euch ist die Möglichkeit das Subjektive, die Wirklichkeit das Objektive, die Ungetrenntheit von beyden die Identität des Objektiven und Subjektiven. Uns ist die Möglichkeit so wenig als die Wirklichkeit Subjektiv, und die Wirklichkeit ist uns nur mit der Möglichkeit, die nicht die Wirklichkeit ist, so wie die Möglichkeit nur mit der Wirklichkeit, die nicht die Möglichkeit ist — Objektiv. Beyde zusammen, keines ohne das Andere, und keines als das Andere, machen das Objekt an sich aus, das, als solches, die Subjektivität schlechthin ausschließt, und in keinem Sinne mit derselben Identisch seyn kann.

Euch ist das sogenannte Ideale, das euch vom Realen ungetrennt ist, nichts als eure angebliche, mit der Subjektivität verwechselte Möglich-

keit, und das von euch sogenannte Reale, das von eurem Idealen unzertrennlich ist, ist nichts als eure angebliche, mit der Objektivität verwechselte Wirklichkeit. Unser Objectivreales, und Realobjectives ist uns nichts als die Möglichkeit mit der Wirklichkeit an sich selber, das Objekt an sich, während uns die subjektive Realität, die Realität, welche mit der Subjektivität identisch ist, nichts als die Realität im bloßen Vorstellen, in der Erscheinung ist. Unser Ideales, wenn wir anders dieses durch die in neueren Zeiten darauf übertragene Subjektivität so sehr gemißbrauchten, und für uns fast unbrauchbar gewordenen, Ausdrucks uns in unsrem Sinne bedienen sollen, unser Ideales ist durchaus kein Subjektives, und ist mit dem Realen an sich, d. h. mit der Möglichkeit und Wirklichkeit, als solcher, nicht nur ungetrennt, sondern es ist dieses Reale selber, das an sich nur in der Anwendung das Denken als Denken — folglich nur als Gedachtes Etwas, folglich nichts außer dem Gedanken ist, von dem, inwieferne er über alle Vorstellung, und durchaus nichts Handgreifliches ist, unsre Reformatoren der Philosophie sich freylich noch keine reelle Realität träumen ließen.

Endlich ist euer sogenanntes Denken, das von eurem sogenannten Seyn ungetrennt ist, wiederum nichts als eure subjektivirte Möglichkeit, und euer subjektivirtes Ideales, und eure Subjektivität, als solche in der Identität des Subjektiven und Objektiven. Euer sogenanntes Seyn, das mit eurem sogenannten

Denken ungetrennt ist, ist nichts als die mit der Objektivität verwechselte bloße Wirklichkeit, und das mit der Wirklichkeit verwechselte, Reale, und eure Objektivität, als solche, in der Identität des Subjektiven und Objektiven. Unser Denken, das uns, als Denken, die absolute Identität, als solche, ist, — ist uns nur als angewendetes Denken, die Möglichkeit an sich, hat und ist als solche wahres Seyn in sich selber, nämlich das Seyn der Möglichkeit, und ist von der Wirklichkeit unzertrennlich, die uns nicht das Seyn überhaupt, sondern nur das Seyn der Wirklichkeit, d. i. der Veränderung und Ausdehnung als solcher ist.

Ihr verwechselt das euch gänzlich unbekannte Denken, als Denken, mit dem von euch verkannten angewendeten Denken. Dieses letztere besitzet ihr in eurem Bewußtseyn, in welchem euch der Genuß der Möglichkeit und der Wirklichkeit, folglich der Objektivität zu Theil geworden ist, ohne welchen ihr in keinem Sinne Menschen wäret. Aber ihr kennt das angewendete Denken als solches, ihr kennt die Wirklichkeit und die Möglichkeit, folglich die Objektivität nicht an sich selbst — Ihr erkennt dieß Alles nicht. Denn ihr kennet es nur in einem mit dem bloßen Vorstellen verwechselten Denken; ihr kennt es nur unter dem Scheine, der von dem bloßen Vorstellen unzertrennlich, und in eurem Bewußtseyn auf das angewendete Denken, auf die Wirklichkeit und die Möglichkeit, auf das Objekt über-

tragen ist. Daher koncrescirt euch das Objektive mit dem Subjektiven in euer sogenanntes Subjekt-Objekt. Die Möglichkeit, welche an sich mit der Wirklichkeit an sich das reine Objekt ausmacht, koncrescirt als eure Möglichkeit mit dem Subjekt, so wie eure Wirklichkeit mit eurem Objekte, beydes aber zusammen in dem besagten Subjekt-Objekt mit der absoluten Identität, von der ihr ebenfalls an dem in euch angewendeten Denken als Denken, nicht ohne Genuß, aber durchaus ohne Erkenntniß seyd. Eben darum koncrescirt auch wieder umgekehrt — indem ihr spekulirt — die absolute Identität in eurem Bewußtseyn mit ihrer Anwendung, folglich mit der Wirklichkeit und der Möglichkeit, d. h. mit der Objektivität, und diese mit der Subjektivität in eure sogenannte Absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, des Denkens und des Seyns, des Idealen und Realen, des Unendlichen und des Endlichen. Da euch nun in dieser absoluten Identität die Möglichkeit und die Wirklichkeit an sich schlechthin Eines und Ebendasselbe, und nur in der Erscheinung in ihrer Unzertrennlichkeit verschieden sind: so muß euch nothwendig die Hinweisung auf Gott, welche der rationale Realismus in der Möglichkeit, als solcher an der durch die Möglichkeit bestimmten Wirklichkeit, oder an der wahren Natur aufweiset (demonstrirt), die Manifestation Gottes an der Natur zu einem bloßen Schein werden, der durch euer Wis-

sen aufgehoben wird, für welches das, was ihr unter dem Namen Gottes gelten lasset, nichts als das mit euerer Objektivität, die keine Objektivität, mit euerer Natur, die keine Natur ist, koncrescirte Absolute, das kein Absolutes ist, der Gott, der mit der Natur dem Wesen nach identisch ist — seyn muß.

Er. Ich könnte mich wohl entschließen, dich über jene Hinweisung über die Natur an der Natur anzuhören, wenn du mir dieselbe eben so deutlich zu machen wüßtest, als du mir den Unterschied zwischen eurer Disjunktion und Conjunktion der Möglichkeit und der Wirklichkeit auf der Einen, und unsrer Identität des Idealen und Realen, und des Denkens und des Seyns auf der andern Seite gemacht hast.

Ich. Dazu mußt du mich in einer besondern Unterredung dadurch in den Stand setzen, daß du mir angiebst, was dir an jener Hinweisung unverständlich ist.

N. IV.

Briefe an F. H. Jacobi. Ueber das Wesen der Jacobischen, Fichteschen, Schellingschen und Bardilischen Philosophie.

Erster Brief.

Den 9ten Sept. 1802.

H*, der nur Einen Tag bis itzt in Kiel gewesen ist, hat mir von deinem Befinden so tröstliche Nachrichten gegeben, daß ich mir nun kein Bedenken mehr mache, dir wieder einmal einen längeren metaphysischen Brief zu schreiben. Ich glaube in deinem Vorletzten den Wunsch, daß ich dir meine Gedanken über die neue Darstellung deiner Philosophie in Schellings kritischem Journale mittheile, gefunden zu haben. Irre ich aber darin, so ist doch so viel gewiß, daß ich selber diesen Wunsch hege, und daß ich eine geraume Zeit her auch um seiner Befriedigung willen meiner nun endlich erfolgten Entledigung vom Prorektorate entgegengesehen habe. Es ist dieß der

erste Gebrauch, den ich von meiner neuen Muße mache. Den Muth, jene Darstellung deiner Philosophie mit deiner Philosophie selber zu vergleichen, hast du selbst mir dadurch eingeflößet, daß du meinen im zweyten Hefte meiner Beyträge abgedruckten Versuch, deine Philosophie darzustellen, auf meine Bitte vor dem Abdruck durchgesehen, und das Wesen deines Systemes durch meine Beschreibung richtig angegeben gefunden hast. Das unwiderstehliche Verlangen aber, das ich in mir fühle, jene Vergleichung anzustellen und zur Sprache zu bringen, magst du daraus begreifen, weil sie mir das sicherste Mittel scheint, dir meine Philosophie eben so verständlich zu machen, als mir die Deinige ist.

Jemehr ich dich verstehen lerne, desto größer wird mein Wunsch, von dir verstanden zu seyn. Was ich nun mit Bardili das Denken, als solches, nenne, und was dir vielleicht aus unsrer Schuld noch nicht verständlich geworden ist, hat sich vielleicht keinem anderen Philosophen, seit deinem Platon, in vollerem Maaße zu genießen gegeben, als eben dir, mein Jacobi!

Ich weiß, daß in deinem Genusse des Denkens, in dem, was du dein Nichtwissen, und dein Glauben nennst, mehr Wahrheit enthalten ist, als in allem dem angeblichen Wissen, das du verwirfst, und bestreitest. Aber ich weiß auch, daß es eine Erkenntniß des Denkens giebt, die mit jenem Wissen durchaus nichts gemein hat, die durch deine Einwendungen nicht getroffen werden kann,

und von der du nur darum entfernt bist, weil du bereits glaubend für wahr hältst, was durch dieselbe gewußt wird.

Nicht nur Platon hat jene Ueberzeugung, welche du Glauben nennst, das Wissen κατ' εξοχην genannt, sondern auch Leibnitz, so weit er in seinen fragmentarischen Darstellungen seiner Philosophie mit sich selbst einstimmig, und inwieferne er nicht Wolfisch mißverstanden ist, hat jenen Glauben für das Wissen κατ' εξοχην anerkannt.

Wer hat nach diesen Beyden die Ueberzeugung von Gott ausdrücklicher und nachdrücklicher als die Wahrheit κατ' εξοχην — als die Erkenntniß, ohne welche und vor welcher keine andere wahrhaftig wahr und gewiß ist, und bewährt und vergewissert werden kann, geltend gemacht, als eben du mein Jacobi!

Dir ist jene Ueberzeugung in Beziehung auf die Realität jeder anderen Erkenntniß, was dir Gott selbst in Beziehung auf die Realität der Möglichkeit und Wirklichkeit — in Beziehung auf die Wahrheit der Natur ist. Eben darum ist sie dir auch aus Gott und durch Gott selber, Offenbarung Gottes am Werke Gottes, und als solche das Einzige Princip des Erkennens und des Seyns. Nur weil du dich von Gott durch Gott überzeugt haltest, haltest du dich auch überzeugt, daß die Natur, als solche, wahres Seyn hat. Unabhängig von jener Ueberzeugung räumst du der Natur und der Erkenntniß derselben keine andere als bloße empi-

rische Realität ein; erklärst du das Wesen der Natur für durchaus ungewiß, und das Wissen als ein Wahres für unmöglich. So wahr Gott lebt, ist dir die Natur. In sich und durch sich selbst ist sie dir Nichts Wahres. — In der Wahrheit ist sie dir nur durch Gott, und eben darum auch in der Wahrheit, Nicht-Gott. Gott ist dir der schlechthin Unendliche, und eben darum von der Natur als dem Endlichen ins Unendliche wesentlich verschieden. Auch ist dir die Natur keine Folge der Möglichkeit und Wirklichkeit Gottes, der über aller Möglichkeit und Wirklichkeit (welche nur durch Ihn, nicht Er selbst ist,) thront; in dessen Absicht die reelle Möglichkeit, in dessen Mittel die reelle Wirklichkeit, und in dessen Endzweck — das Universum, als die Offenbarung seiner Heiligkeit und Allmacht dem Wesen nach besteht. Wer das glaubt, dem hat sich das, was mir und Bardilin das Denken, als Denken heißt, zu genießen — wer es weiß, dem hat es sich zu erkennen gegeben.

Im Verkennen dieses Denkens, welches durch das, was es an sich selbst und der Wahrheit nach ist, dem beschriebenen Inhalt deines Glaubens zum Grunde liegt, hast du es aber wenigstens so weit, als irgend einer der älteren und neueren Philosophen, so weit als deine neuesten Gegner gebracht. Lange vorher, als sich aus den durch Kant getroffenen Anstalten zur ausdrücklichen Identifikation des Subjektiven und Objektiven, das Fich-

tesche Wahrmachen (durch das Selbstsetzen im reinen Ich und durch dasselbe) und aus diesem Wahrmachen die Schellingsche totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, und mit ihr die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen entwickelte, und zur Sprache kam, lehrtest du schon in deinen Briefen über Spinoza, daß das reine (philosophische) Denken nur von der Identität des Unendlichen und des Endlichen aus, und darauf zurückgehen könne und müsse, daß der Pantheismus das Einzige Consequente System der Spekulation sey, und daß die nach reinem Wissen strebende Vernunft nur in dem Parmenideischen All und Ganzen, το ὁλον και το παν, als All und Ganzen, das ἑν κατ᾽ ἐξοχην, das Absolute, und schlechthin Unbedingte suchen und finden könne.

Zwar wollen deine neuesten Gegner Inkonsequenz und Abfall von jener Lehre darin finden, daß du nachmals in deinem Sendschreiben an Fichte, diesen Erfinder der Wissenschaftslehre, der die Absolute Identität des Unendlichen und Endlichen nur auf das Wissen einschränkte, insoferne nur für Subjektiv erklärte, und eben daraus den Unterschied zwischen dem absolut Unendlichen und dem Endlichen — Gott und Natur — für einen Glauben deducirte — „den wahren Messias der spekulativen Vernunft, und „den ächten Sohn der Verheißung einer durchaus rei„nen in und durch sich selbst bestehenden Philosophie" genannt hast. Allein du ertheiltest dieses Lob nur darum und insoferne, weil und inwieferne du in dem

Fichteschen Wissen der subjektiven Identität des Unendlichen und Endlichen, dasselbe Nichtwissen des Unterschiedes zwischen Gott und Natur demonstrirt fandest, welches schon durch Spinoza, als ein Wissen der objektiven Identität von beyden geltend gemacht wurde. Schon damals schwebte dir die bald darauf auch in der Darstellung durch Schelling erfolgte Vollendung der Philodoxie nicht undeutlich vor dem Blicke deines Geistes. Schärfer, auch auf dem Felde des spekulativen Wissens als Fichte sehend, sahst du schon damals, was Schelling, erst nach dir sah, daß die Identität des Unendlichen und des Endlichen, wenn sie das Urwahre seyn soll, keineswegs blos subjektiv, sondern auch objektiv, oder vielmehr, daß sie weder für das Eine noch für das Andere, als solches, sondern absolut für das Absolute gelten müsse. Du sahest und verkündigtest die Annäherung des Idealismus und Materialismus bis zu der endlichen Berührung, welche endlich mit der Entdeckung des Indifferenzpunktes zwischen dem Unendlichen und Endlichen, und der Errichtung des absoluten Identitätssystems eingetroffen ist. Aber eben darum konntest du der Fichteschen Deduktion des Glaubens an Gott nie und nimmermehr beypflichten. Du wußtest jene berühmte intellektuelle Anschauung der Identität des Unendlichen und des Endlichen, die den Spinoza instinktartig leitete, und welche Fichte, um das Gegentheil von dem, was er durch sie anschaute,

Glauben zu können, — mit Willen und fürs Wollen fallen läßt, lange vor Schelling, und Hegel, der es Schellingen ablernte, festzuhalten, indem du jeden aus ihr abgeleiteten Glauben des Gegentheils von dem, was sie anschaut, nur für eine bloße Täuschung der Subjektivität, eine Verrückung des rein spekulativen Standpunkts, ein empirisches Vorurtheil hieltest; einsahst, daß Fichte nur durch Inconsequenz seinen deducirten Glauben für wahre Ueberzeugung halten könne, und zeigtest, daß ein Wissen der Identität des Objektiven und Subjektiven, und jede Spekulation, die in diesem Wissen besteht, entweder sich selbst, oder alle Ueberzeugung von Gott aufheben, entweder sich selbst für Unwahr erklären, oder Gott läugnen müsse.

Alle diese Großthaten der Spekulation, worin du es auf dem Felde derselben den gewaltigsten Herren nicht nur gleich, sondern zuvorgethan hast, würden dir indessen unmöglich geworden seyn, wenn du nicht das Denken auf dieselbe Weise, wie sie alle, verkannt hättest; indem du dasselbe für ein bloßes menschliches Thun, für subjektive Thätigkeit, für ein bloßes Identificiren im Bewußtseyn ansahest.

Für dieses sogenannte angebliche Denken kann es freylich keine absolute Identität (durch welche sich das Absolute als solches allein ankündigen kann), sondern nur eine durch Differenz bedingte Identität geben, mit welcher das, auf das

Absolute, als solches, ausgehende Philosophiren nichts anfangen und nichts endigen kann. Jenes angebliche Denken also, wenn es gleichwohl beym Philosophiren gebraucht werden, wenn es trotz seinem subjektiven, relativen bedingten Wesen — ausdenken — zum Absoluten, als solchem, gelangen soll, muß also vor allen Dingen sich selbst aufgeben, über sich selbst, d. h. über den Widerspruch hinausgehen, den es in sich selber dadurch finden muß, daß es als Denken — die Identität nur unter der Bedingung einer Differenz, folglich als Nichtabsolut, denken kann, gleichwohl aber, um zum Absoluten, als solchem, zu gelangen, als Absolut denken soll. Aus diesem Widerspruch kömmt die Spekulation, welcher das Denken nichts anderes ist, nur dadurch heraus, daß sie aufhört ein Denken zu seyn, und sich in die sogenannte Anschauung der Indifferenz verliert, wobey die Differenz, ohne welche keine Indifferenz möglich ist, und die in jenem angeblichen Denken zur Identität vorausgesetzt wird, wenigstens für jene Anschauung, als solche, wegfällt, sonach die absolute Identität als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, des Denkens und Seyns, des Unendlichen und des Endlichen erst angeschaut, in dem darauffolgenden Denken aber, das sich nach dieser Anschauung richten muß, aller Unterschied des Subjektiven und Objektiven, des Denkens und Seyns, des Unendlichen und des Endlichen im Wissen zu einer bloßen Aeußerung, —

Erscheinung — des durch jene Anschauung geleiteten, und derselben unterworfenen Denkens gemacht wird.

Daß dich diese intellektuelle Anschauung nicht befriedige, daß du sie mit mir für einen künstlichen Traum ansiehst, daß dir, wie mir, das dadurch Angeschaute der Urschein selber ist, können deine neuesten Gegner, denen diese Anschauung das Urwahre in der Erkenntniß, und die erste Idee der Philosophie, und die reine Vernunft selber ist, nicht anders begreifen, als daraus, daß es dir an derselben fehlen müsse. Diese Seher des Alls und des Nichts, welche dem Unendlichen so wie dem Endlichen nur insoferne reelle Realität eingestehen, als sich Beydes in ihrer Anschauung in die Identität von Beyden verliert, Sie, welche Gott nur insoferne gelten lassen, als Er in der Wahrheit nichts als die Natur, folglich Nicht-Gott, und die Natur — als sie in der Wahrheit Gott selbst, d. h. Nicht-Natur ist, Sie können dein Glauben an Gott, der da Nicht-Natur, und an die Natur, die da Nicht-Gott ist, in dir, der so viel mit und über Spinoza, und Kant und Fichte gedacht hat, nicht anders möglich finden, als durch dein unphilosophisches Schaudern und Entsetzen ob dem zu Grunde gehen deines endlichen Alls, — durch deinen unmännlichen Abscheu vor dem Vernichtetwerden des Endlichen, als solchen, woran dir um deiner selbst willen Alles gelegen sey, — durch deine unüberwindliche Anhänglichkeit an das gemeine Seyn,

worin sich das Endliche von dem Unendlichen ohne Zuthun des Selbstdenkens, von sich selber abscheidet, und das dir aus deinem Mangel der intellektuellen Anschauung — das eigentlich reelle Seyn und der Grund ist von allem deinem Glauben, in welchem du nur darum ein höheres, überschwengliches, Seyn annähmest, weil du sonst das Handgreifliche in deinem Denken nicht festhalten könntest. Darum habest du auch von dem wahren Nichtsseyn, das zum Alleswerden vorausgesetzt wird, so gar keine Ahnung, habest vor lauter Unlust und Bangigkeit über das Nichtseyn weder Lust noch Muth Alles zu werden, habest so viel Ekel und Widerwillen vor dem Spekulativen Charfreytage, von dem der bisherige landesübliche nur ein Vorbild ist, und in welchem, nach dem Zeugnisse der Propheten Schelling und Hegel und den Demonstrationen des absoluten Identitätssystems, Gott, der an sich selbst, und als Nicht-Natur, nur ein Produkt der menschlichen Subjektivität ist, wie diese Subjektivität selbst, sterben, und begraben werden muß — O große Noth! — damit beydes, als Eines und Alles und Alles und Eines zur glorreichen Auferstehung gelange.

So wenig nun diese Menschen den eigentlichen Grund deines Glaubens, der Ihnen die Absurdität aller Absurdität, der Urschein ist, ahnen können, und so sehr Sie dir in der Beurtheilung deines Systemes, in welchem jener Glaube deine Erkennt-

niß ist, unrecht thun müssen: so sehr muß ich Ihnen recht geben, wenn Sie den Fichteschen Glauben, ungeachtet sie auch denselben für absurd erklären, gleichwohl nicht nur in ihrem Sinne für heroischer, sondern nach der euch allen gemeinschaftlichen Ansicht des Denkens für konsequenter erklären. Die Fichtesche Spekulation, wissend, daß das Denken subjektives Thun sey, und daß sich nur in demselben das Subjektive vom Objektiven scheide, das im Anschauen identisch sey — vernichtet den Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen Wissend im Wissen und für dieses ihr Wissen wahrhaftig; hat daher Muth und Kraft, das Endliche wie das Unendliche, als solches, im Wissen aufzuheben und aufzugeben, und für den Zustand des Nichtspekulirens, fürs wirkliche Leben den Glauben ans Unendliche einzuführen, um in diesem Zustande das Endliche Selbst machen zu können. Aber dir, dir geht zwar auch der Unterschied zwischen dem Unendlichen und Endlichen im Wissen verlohren, aber in einem Wissen, das du selbst nur für leere Spekulation hältst. Jener Unterschied bleibt, und ist dir, weil du ihn nicht vernichten zu können glaubst; du glaubst an ihn, ungeachtet er sich im Denken, das du für ächtes Denken ansiehst, widerspricht, und glaubst, ihn nur glauben zu müssen, weil du jenes Denken als sich selbst widersprechend ansiehst. — Genug für dießmal.

Zweyter Brief.

Den 11ten Sept. 1802.

Ich habe dir vorgestern mehr Inkonsequenz als Fichten schuld gegeben, und bin dir darüber Rechenschaft schuldig. Sowohl dir als Fichten ist das Denken an sich und als solches subjektive Thätigkeit, und darum bedingtes Identificiren. Daher kann durch das, was euch Denken heißt, das Absolute nicht Denkbar, es muß für euer Denken als solches Unmöglich seyn, und darum müßt ihr, in Kraft Eures Denkens, die Anschauung desselben postuliren, und ihr weicht nur in eurem Anschauen des Absoluten von einander ab.

Fichte schaut das Absolute im reinen Selbstthun und als dieses an; er schaut es in einem Thun und als ein Thun, welches sein eigenes Objekt und Subjekt ist, und in welchem sich mit dem Unterschiede des Objektiven und Subjektiven auch der Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen verliert. In dieser Anschauung und für dieselbe ist denn auch das Unendliche keineswegs mehr durch das Endliche bedingt, weil es in ihr und für sie keinen Unterschied zwischen beyden mehr giebt. Daher wird auch vermittelst dieser Anschauung das Absolute als ein Unbedingtes, folglich als Absolutes auch denkbar für den Wissenschaftslehrer. Das Denken, das Ihm an sich nur be-

dingtes Identificiren ist, wird ihm nach vorangegangener intellectueller Anschauung, ein durch nichts als durch die Identität des Unendlichen und Endlichen bedingtes, folglich insoferne unbedingtes Identificiren, ein ins Unendliche fortsetzbares Zurückführen alles dessen, was in der empirischen Anschauung, und in dem dadurch bedingten Denken verschieden ist, auf die absolute Identität in der intellektuellen Anschauung, in welchem Zurückführen eben das reine Denken, und wahre Philosophiren besteht. So gewiß nun Fichte weiß, und weil er weiß, daß der Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen im Wissen und fürs Wissen wegfalle: so gewiß und darum weiß er auch, daß der besagte Unterschied im Nichtwissen, als solchem, sich einfinden und bleiben müsse; und so zeigt er in seinen Deduktionen, daß und wie jener Unterschied unter andern auch in demjenigen Nichtwissen enthalten sey, welches zum Theil das Aufheben des Endlichen im Endlichen, und als solches rein vernünftiges Wollen, zum Theil aber das Setzen des Unendlichen als des Unendlichen und durchs Unendliche, und als solches rein vernünftiges Glauben — und welches beydes als von einander unzertrennlich eben die moralische Religion und religiöse Moralität sey. So begründet Fichte Moralität und Religion in ihrer Unabhängigkeit vom Wissen als reines Nichtwissen, und begründet sie, als das reine Thun im reinen Glau-

ben, und das reine Glauben im reinen Thun — fürs Wissen durch Wissen: so stellt er die Eintracht zwischen Denken, Wollen, Wissen und Glauben nicht etwa her, sondern zuerst auf, vereinigt die in sich selbst entzweyte Menschheit in sich selbst und durch sich selbst, und vollendet die Philosophie, inwieferne jene Vereinigung ihr Ziel ist. Bey diesem großen Werke, aus welchem sein Großthun denn auch begreiflich wird, ist Ihm der Umstand, daß Ihm das Denken an sich, wie Schellingen und dir und wem nicht sonst in unsern Tagen? nichts als ein bedingtes Identificiren ist, nicht nur kein Hinderniß, sondern vielmehr die Conditio sine qua non, oder noch eigentlicher, der Grund des ganzen Unternehmens, die Notio directrix seines Suchens und Findens, das Wort seines Räthsels, die Seele des ganzen Kunststückes. Denn jener Charakter des Denkens an sich, den er als konsequenter Kopf nicht nur zum Charakter seines Denkens macht, sondern auch beybehält und durchsetzt, ist es eben, was nicht nur eine intellektuelle Anschauung, sondern gerade diese, in welcher sich der Unterschied zwischen dem Unendlichen und Endlichen verlieren muß, postulirt. Soll das Absolute durch ein Denken, das an sich nichts als bedingtes Identificiren ist, gedacht werden, so muß es durch jene intellektuelle Anschauung und nur durch jene vorher angeschaut werden. Mit einem solchen Denken ist nur jene Anschauung, und mit jener Anschauung nur ein solches Denken verträglich.

Auch du postulirst Anschauung des Absoluten, das du zufolge dessen, was dir das Denken an sich ist, auch nicht denken kannst. Aber du postulirst deine Anschauung nicht, um dir das Denken Können und Müssen des Absoluten dadurch zu vermitteln, und dasselbe mit Fichte in einem Denken, das ein Denken, aber kein Wissen ist, zu glauben. Du postulirst eine Anschauung des Absoluten, um dir die Möglichkeit und Nothwendigkeit dasselbe zu Denken auf immer zu ersparen; und postulirst eine Anschauung, die so beschaffen ist, daß dieselbe, und was durch sie geschaut wird, zufolge dem, was dir das Denken an sich ist, nimmermehr denkbar seyn und werden kann. Du schaust das Absolute in dem Unterschiede zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen an, der sich in der Fichteschen und Schellingschen Anschauung verliert, und in jeder Anschauung, die mit dem, was dir und Ihnen Denken an sich ist, vereinbar seyn soll, sich verlieren muß. In deiner Anschauung siehst du das Endliche außer und neben dem Unendlichen; in ihr ist das Endliche durchs Unendliche und dieses durch Jenes bedingt; und du kannst das von dir angeschaute Unendliche nur insoferne denken, als dasselbe ein mit gleicher Nothwendigkeit angeschautes Endliches mit sich bringt. In dem Augenblick, als du es mit deinem Denken, als Absolutes auffassen willst, wird es dir zu einem durch Endlichkeit Bedingten, so wie dein Denken an sich nur ein bedingtes Identificiren ist. Du mußt also dein an-

geschautes Absolutes — Nichtdenken, und mußt dieses dein Nichtdenken desselben in deinem Bewußtseyn zur Wirklichkeit erheben. Und eben dieses von dir verwirklichte Nichtdenken in Verbindung mit deiner Anschauung ist dein positives, lebendiges Nichtwissen, das du Glauben nennst. Du kannst auch, nachdem du angeschaut hast, ja eben darum, weil du angeschaut hast, dein Angeschautes keinesweges denken. Dein Nichtdenken wird dir dadurch heilig; und so wird deine Voraussetzung: daß das Denken an sich nichts als das bedingte Identificiren sey, dadurch bestätiget. Ich begreife nun, was mir sonst so oft als unbegreiflich auffiel, wie du deine Ueberzeugung bald Anschauung, bald Glauben nennst, und nennen kannst. Sie ist dir Anschauung oder Glauben, je nachdem du dein Nichtdenken in die Anschauung, oder neben dieselbe hinsetzest. Dein Glauben und Anschauen ist dir nicht nur kein bloßes Denken (welches auch das Fichtesche und Schellingsche Wissen, und eben so wenig auch das Bardilische ist,) sondern es ist das eigentliche realisirte Nichtdenken; und inwieferne du in jenem Glauben und Anschauen das Wesen der Vernunft bestehen lässest, gehst du noch weiter als Kant und seine Abkömmlinge, die nur läugnen, daß die Vernunft im Denken als Denken bestehe, gleichwohl aber das Denken für einen wesentlichen Bestandtheil derselben ansehen, während das Nichtdenken als solches zum Wesen deiner Vernunft ge-

hört. Gleichwohl vermagst du all dieses Nichtdenken nicht nur keineswegs ohne, sondern auch nur durch dasselbe Denken zu Stande zu bringen, das dir ein bedingtes Identificiren ist, und das dir gar nicht, und gar nichts seyn würde, wenn du dabey nicht unbedingte Einheit, absolute Identität, aber freylich nicht als das, was sie ist, nämlich als Denken, sondern als das Gegentheil von dem, was sie ist, als Nichtdenken voraussetztest.

Schelling ist unter allen, denen das Denken an sich nichts als bedingtes Identificiren ist, der konsequenteste. Indem er diejenige Anschauung, welche unter Voraussetzung eines solchen Denkens allein denkbar und möglich ist, und in welcher der Unterschied zwischen dem Unendlichen und Endlichen absolut aufgehoben wird, unmittelbar aus der absoluten Identität des U. und E. herleitet, die Er für das Alleinige An sich, für das Urwahre, als solches, so wie das sich vermittelst jener Anschauung darauf beziehende Denken für das reinwahre Denken, das, in dieser Anschauung und diesem Denken zusammen, bestehende Wissen für die schlechthin wahre Erkenntniß des Wahren; und eben deßwegen das Glauben desjenigen Absoluten, das nicht die absolute Identität des U. und E., sondern Gott über der Natur ist, für eine bloße Täuschung der Subjektivität erklärt, die durch die alleinwahre Erkenntniß auf immer aufgehoben wird.

Dahin, mein Jacobi, muß das Denken führen, das bedingtes Identificiren, und für mich und Bardili (denen das Denken, als solches, die absolute Identität selber ist) wahres Nichtdenken, für dich und deine Gegner aber das ächte Denken an sich ist. Dieses Denken muß, inwiefern es beym Ergründen gebraucht wird, entweder sich selbst schlechthin aufheben, wie dieses in deinem Glauben der Fall ist; oder es muß aus dem angeblichen Wissen einen Glauben herleiten, der jenem Wissen widerspricht, den Fichteschen Glauben aus dem Fichteschen Wissen; oder es muß den Glauben, und das Geglaubte durch jenes angebliche Wissen aufheben, wie dieses im Schellingschen Wissen und durch dasselbe der Fall ist. Das Bardilische Denken hebt jenes angebliche Wissen, so wie jedes, das nur durch ein bedingtes Identificiren möglich ist, und damit freylich auch das bloße Glauben an das, was schlechthin Wahr und Gewiß ist, — aber keineswegs das in deinem Glauben, du edler Rechtgläubiger! Geglaubte auf, sondern stellt es in demselben Wissen κατ᾽ ἐξοχην her, worin es Platon und Leibnitz gesucht und gefunden haben.

Auch du würdest, was du nur Glaubst, Wissen, wenn du es zu denken vermöchtest; und du vermagst es nur darum nicht zu denken, weil du den Afterwissern zu viel einräumst, und das Denken an sich für dasselbe hältst, was es Ihnen ist.

Daß das Denken, wie es von allen Afterwissern im Dogmatismus und Skepticismus gekannt und gebraucht ist und wird, nichts als bedingtes Identificiren sey, ist so gewiß, als daß das Denken unter diesem Charakter in jedem gemeinen und spekulativen Irrthum verkannt und gemißbraucht ist. Aber daß du, du geistvoller und mächtiger Bekämpfer alles Afterwissens, nicht wenigstens glauben könnest, daß das Denken an sich etwas anderes seyn könne und müsse, dieß kann ich von dir nicht glauben. Ich kann dir vielmehr aus deinem Glauben selbst nachweisen, daß du von dem Denken an sich, dem Denken als solchem, etwas Besseres glaubst, als du davon zu denken meynst. Du glaubst ja an Gott, als die unendliche Intelligenz. Du glaubst also unstreitig, daß Gott selber denkt. Oder kannst du eine Intelligenz glauben, die nicht dächte? Du glaubst einen denkenden Gott und glaubst eben darum an ein Denken, das als Denken kein bedingtes Identificiren, kein Anhängsel der menschlichen Subjektivität, kein Subjektives Thun ist. O! du glaubst auch, und weißt es blos darum nicht, weil du es bis itzt nur glaubst, daß die Identität, (die du, im Vorbeygehen sey es gesagt, so oft mit der Aehnlichkeit, noch öfter mit der Gleichheit verwechselst,) ohne die kein Denken ist, im wahren Denken, im Denken, wie es bey Gott ist, und wie es dir im Glauben zu Theil geworden ist, und dem Menschen, so weit er Gottes Ebenbild seyn soll, zu Theil werden muß — keine bedingte Iden-

tität, sondern als unbedingte Identität — das Denken als Denken selbst, und in ihrer Anwendung das Gesetz des Unendlichen am Endlichen sey, die Norm, unter welcher alles Endliche sein wahres Seyn hat, das Medium der Manifestation Gottes an der Natur, das Göttliche am Natürlichen im Menschen und außer dem Menschen, der lautere Widerschein von dem jedem Sterblichen an sich selbst unzugänglichen Urlichte. In der Anwendung eines Denkens, das als Denken absolute Identität ist, kann nicht nur, sondern muß der Unendliche schlechthin gedacht werden — der überhaupt nur gedacht, nicht angeschaut werden kann. „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn „kein Mensch wird leben, der mich sieht." 2 B. Mosis 33. Kapitel.

Das Denken, welches an sich und als Denken durch nichts anderes bedingt ist und seyn kann, ist freylich als menschliches Denken durch ein Vorstellen bedingt, das, als solches, kein Denken ist, und das von aller bisherigen Spekulation, am meisten aber von der Kantischen, Jacobischen, Fichteschen und Schellingschen mit dem Denken als Denken vermengt und verwechselt worden ist. Diese Verwechslung, in welcher du auf dem Felde des Wissens keinem Andern nachstehst, durch welche du vielmehr den Heroen der neuern Spekulation durch Winke, welche sie zu benutzen verstanden, zuvorgekommen bist, und über welche dich dein reicher Genuß des Denkens in deinem Glauben emporhob,

diese Verwechslung ist so lange unvermeidlich, als die Spekulation das menschliche Denken als solches erforschen, und ergründen zu können und zu müssen wähnt, bevor sie das Denken als Denken in seiner Anwendung an sich selbst erforscht und ergründet hat. — Eine Arbeit, die, besonders nachdem sie schon Einem oder dem Andern Menschen gelungen ist, nicht so viel Genialität als Selbstverläugnung voraussetzt, die selten durch Genialität befördert wird, und bey dem weitverbreiteten und durch Gewohnheit tief eingewurzelten Misbrauch des Denkens, oder welches dasselbe heißt: Gebrauch des Denkens als bedingten Identificirens, ein Anstrengen, Ringen und Kämpfen kostet, dem nur sehr wenige unsrer Zeitgenossen gewachsen seyn dürften. Unsre gebildetsten Zeitgenossen sind des Philosophirens endlich überdrüssig geworden. Die Wahrheit, die mit so viel Kopfbrechenden Bemühungen der Wahrheitsforscher von Profession, und Halsbrechenden Fehden unter denselben, vergebens gesucht worden, muß sich (so glauben sie) ungesucht finden lassen, oder wird nimmermehr gefunden; woran auch den Meisten, da sie sich bisher ohne dieselbe beholfen haben, wenig gelegen ist. Dem, der sie im Gauben besitzt, erspart Sie das Suchen. Sie ist Ihm zuvorgekommen, und er sieht mit Mitleiden oder Spott auf den, der sich im Suchen dessen, was durch kein Suchen gefunden werden kann, den Kopf bricht, oder von seinen Mitsuchern den Hals brechen läßt, und der in den Augen derer, die da nicht selbst

Suchen, sondern nur den Suchenden zuschauen, durch den, der ihn durch Witz und Phantasie überglänzt — bis zur Unsichtbarkeit verdunkelt wird, — das Schicksal, das wirklich begegnet, wofür aber auch bereits völlige Schadloshaltung geworden ist — deinem Reinhold.

Dritter Brief.

Den 15ten Sept. 1802.

Was dich, und Andere, welche ebenfalls einen Gott, der nicht die Identität des Unendlichen und des Endlichen ist, glauben, abhalten muß, den rationalen Realismus mit derjenigen Unbefangenheit und Anstrengung zu studiren, ohne welche derselbe, besonders bey dem gegenwärtigen Zustande unsrer wissenschaftlichen Cultur, nicht verstanden werden kann, ist dein Dafürhalten, oder wenigstens Befürchten: daß jenes neue System, in der Hauptsache, mit dem Spinozistischen Realismus, dem Fichteschen Idealismus und dem Schellingschen Absolutismus dasselbe Wesen habe, oder einerley Unwesen treibe. „Auch Bardili" so höre ich dich sagen, „führt ja Alles auf die absolute Identität zurück, behauptet und beweiset, daß alles nur Ein und Dasselbe Wesen habe, und sein ganzes reines Wissen besteht in der Erkenntniß, daß Eines in Allem, und Alles in Einem sey." Allerdings, lieber Jacobi! Aber im rationalen Realismus ist die absolute Identität gerade das Gegentheil von dem, was sie in den drey genann-

ten Systemen ist, und sein Eines im Allen ist weder die Natur, noch Gott, noch die Identität von Beyden: sondern die Offenbarung Gottes an der Natur.

Inwieferne der Schellingsche Absolutismus die beyden ihm vorhergegangenen konsequentesten Systeme der Spekulation, nämlich den Fichteschen Idealismus und den Spinozistischen Realismus, dem Geiste nach vereinigt, und die systematische Philodoxie schlechthin vollendet, gränzt derselbe allerdings zunächst an den rationalen Realismus, als an die wahre Philosophie. Es ist zwischen diesen beyden Systemen kein drittes möglich, und der rationale Realismus läßt sich nicht wohl anders misverstehen, als daß man ihn für einen inkonsequenten Absolutismus ansieht.

Der Punkt, in welchem diese beyden Systeme sich berühren, und ausschließen, ist zwar dem auffallendsten Scheine nach die absolute Identität, von der beyde ausgehen, und die in jedem derselben ganz etwas Anders ist. Allein der Wahrheit nach besteht dieser Berührungs- und Trennungspunkt nur allein in demjenigen, was in beyden Systemen zur absoluten Identität noch hinzukömmt, und vermittelst welches die absolute Identität, als solche im Absolutismus vernichtet, im rationalen Realismus aber durch sich selbst angewendet wird. Dieser Punkt ist, mit Einem Worte, das Postuliren eines Andern zur absoluten Identität, welches Andere im Absolutismus die intellektuelle Anschau-

ung, im rationalen Realismus der Stoff heißt. Ich berufe mich auf das Schellingsche Gespräch über das absolute Identitätssystem u. s. w. im ersten Hefte des kritischen Journals, worin das Verhältniß des Absolutismus zum rationalen Realismus aus dem Standpunkte des Unterschiedes zwischen der intellektuellen Anschauung und dem gegebenen Stoffe dargestellt, und das letztere System wegen seines Postulirens des Stoffes der neueste Reinholdische Dualismus gescholten wird.

Der rationale Realismus weiß, gesteht es offen und laut, und zeigt, daß sich mit bloßer absoluter Identität nichts anfangen und endigen lasse. Ihm ist das rein Absolute und das bloß Absolute zweyerley; und er erkennt das letztere für einen bloßen Schein des Erstern. In Kraft des Absoluten, als Absoluten, des rein Absoluten aber, als des rein Absoluten in der Anwendung postulirt er den Stoff, als Ein Anderes, während der Absolutismus das Andere, das er zu seiner Identität postulirt und das an sich die Differenz — der Stoff, als Stoff ist, — als ein Nichtanderes, als Indifferenz postulirt, und sonach in dieser Indifferenz dieselbe bloße Identität, von der Er ausgieng, wiederfindet, behält, wiederholt. Dieses Versteckenspielen mit der zur bloßen Identität nöthigen Differenz, oder mit dem Stoffe — und das dadurch bewirkte Zudecken der Blöße jener Identität, ist seine intellektuelle Anschauung.

Was Ihn zu diesem Versteckenspielen zwingt, ist, daß Er das Absolute, als solches nicht denken kann. Zufolge dem, was Ihm das Denken, als solches ist, und wofür er dasselbe braucht, ist für das Denken nur bedingte Identität, Identität nur mit, nicht ohne Differenz, keine absolute Identität möglich. Gleichwohl bedarf Er des Absoluten, und will von absoluter Identität ausgehen, um darauf Alles zurückzuführen. Um also den Widerspruch, den das Absolute als solches für sein Denken mit sich führt, und den er selber eingesteht und behauptet, und um dessen willen er jedes vom Denken des Absoluten ausgehende System für Dualistisch hält, für seine Erkenntniß schlechthin aufzuheben, postulirt Er ein Hinausgehen über dieses unmögliche Denken, ein Wegschaffen der Differenz, die sich von der Identität nicht wegdenken läßt, durch ein Nichtdenken, ein absolutes Wegschauen von der Differenz, welche der Absolutheit der Identität im Wege steht, und schaut in diesem Wegschauen von der Differenz die Identität als Indifferenz, folglich ohne die Differenz an, ohne welche Er sie nicht denken kann; er schaut sie als Absolut an — und schaut sie, da er sich durch das Nichtdenken von aller Bedingtheit seines Thuns befreyt hat, auch absolut an; und hat sonach den Punkt gefunden, „wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins sind," und worüber du im ersten Bände der neuen Zeitschrift für spekulative Physik 1. B. 1. Stück das Weitere nachlesen

magst, wenn du nähere Aufklärung hierüber nöthig hast.

Ist nun einmal die leidige Differenz weggeschaut, und die absolute Identität als Indifferenz angeschaut, so giebt sich das Schellingsche Denken der nunmehr angeschauten absoluten Identität von selber. Sie wird nun als die, die Differenz aus sich ausschließende, folglich auch, als durch Differenz nicht bedingte, durch ihre eigene Indifferenz sich bedingende, also absolute Identität gedacht. Und so entsteht, und besteht denn auch in diesem auf die intellektuelle Anschauung sich beziehenden — rein spekulativen, rein philosophischen Denken, im reinen Wissen, diejenige Differenz, ohne welche keine Indifferenz gedacht werden kann — aus der Angeschauten absoluten Identität selber, indem in jenem Wissen durchs Gedachtwerden der als Indifferenz angeschauten Identität aus dieser Indifferenz die Differenz ausgeschlossen, sonach als Differenz, aus der angeschauten absoluten Identität selber hergeleitet wird. So kömmt der Absolutismus durch Vermittlung der intellektuellen Anschauung zu derjenigen Differenz, mit welcher, und ohne welche seine Identität nicht seyn kann, und die es weder in der absoluten Identität, noch durch dieselbe geben kann. So erhebt sich der Absolutismus über die Gemeinheit, und Erbärmlichkeit des gegebenen Stoffes — durch die nicht gemeine Gemeinheit und stolze Erbärmlichkeit seines intellek-

tuellen Anschauens, worin ein leeres Einbilden einem Denken, das kein Denken ist, nachhilft. Dieses Schauen der Indifferenz, welches ein Nichtschauen der Differenz ist, und nur darum beschlossen und ausgeführt wird, um die Identität, die sich ohne Differenz nicht denken läßt, ohne Differenz zu schauen, ist das bloße, und als solches durchaus gedankenlose Vorstellen der bloßen Identität, das freylich nur als ein Vorstellen der Indifferenz und Nichtvorstellen der Differenz möglich ist, und in jenem Nichtvorstellen, in welchem die bloße Identität mit der Reinen verwechselt wird, den Schein der reinen, oder absoluten, Identität mit sich führt. Dieses bloße Vorstellen dessen, wovon kein Vorstellen möglich ist, nämlich der absoluten Identität, ist es eben, was jenen Schein ausmacht, dem der Absolutismus, und jedes andere Scheinwissen der mislungenen Spekulation den Schimmer seiner Evidenz verdankt. In diesem Vorstellen wird das Vorstellen dem Denken durch Phantasie untergeschoben, und dieses Scheindenken, als reines Denken gebraucht, ist eben jenes Wahrmachen der Philodoxie, dem man den Namen des Spekulirens wenigstens von der Schellingschen Epoche an ausschließend überlassen sollte.

Da dem rationalen Realismus die absolute Identität, als solche das Denken, als Denken, und dieses Jene ist: so weiß er, daß diese Identität und warum sie keines Angeschautwerdens, und überhaupt

keines Vorgestelltwerdens fähig und bedürftig ist, und daß und warum dieselbe Gedacht werden und nur Gedacht werden kann und muß. Er geht also nicht, wie jede Spekulation, die ein Nichtdenken, als ein Denken, gebraucht, über das Denken, sondern nur über das Anschauen und Vorstellen, zum Denken, als solchem hinaus, indem Er die absolute Identität denkt. Er bedarf keiner Differenz, keines Stoffes, keiner Bedingung, überhaupt keines Andern, als des Denkens, als Denkens, um die absolute Identität zu denken, die in seinem Denken nichts außer sich selber voraussetzt, und im Bewußtseyn des Denkenden lediglich in sich selber zurückkehrt, indem sie sich in einem Gedachtwerden, als solchem, einfindet. Der rationale Realist hat es nicht mehr mit dem Scheine der absoluten Identität im Vorstellen; Er hat es mit der absoluten Identität an sich selbst, im Denken, zu thun.

Aber eben darum kann und muß für den Rationalen Realismus erst (aber auch unausbleiblich) im Gedachtwerden des Denkens als Denkens, oder der absoluten Identität, als solcher in der Anwendung — die Voraussetzung eines Andern zum Behuf der Anwendung, und mit derselben jene Disjunktion eintreten, in welcher durch Aufhebung des bloßen Stoffes, als solchen, die an demselben in der Anwendung des Denkens unvertilgbare Form des Stoffes, als die Wirklichkeit, und an dieser die Form des angewendeten Denkens selbst, als die Möglichkeit herausgeho-

ben wird, welche beyde, von denen keines das Andere, aber auch keines ohne das Andere ist, zusammengenommen, das reale Objekt ausmachen, dessen in der erwähnten Disjunktion angehende Analysis endlich mit dem Herausheben der Manifestation des Wesens der Wesen am Wesen der Dinge als der vollendeten, in sich selbst zurückkehrenden Erkenntniß des Denkens als Denkens in seiner Anwendung beschließt.

„Aber eben jene Disjunktion, so höre ich dich einwenden, beweiset, daß dein Realismus mit dem Absolutismus dasselbe Unwesen treibe. Denn, was ist sie anders, als jenes Entzweyen, jener ursprüngliche Widerstreit, den auch der Absolutismus behauptet, und vermittelst dessen die als absolute Indifferenz angeschaute Identität im Gedachtwerden dieses Angeschauten, in jene Differenz des Denkens und Seyns — des Unendlichen und Endlichen, des Subjektiven und Objektiven zerfällt, die an sich nichts als die Erscheinung der absoluten Identität von allen Diesen ist.“ — Der Schein eines gleichen Verfahrens zwischen dem rationalen Realismus und dem Absolutismus ist allerdings bey jener Disjunktion auffallend genug; er ist auch Schellingen selbst bey seiner Beurtheilung meiner Darstellung der Analysis Nro. 3. Heft III. meiner Beyträge in seinem Gespräche im 1. Hefte des kritischen Journals so wenig entgangen, daß er mir schuld giebt, ich hätte erst seinem Absolutismus abgelernt, was ich über die Disjunktion der

Bayerische Staatsbibliothek München

Möglichkeit und Wirklichkeit in jener Darstellung behaupte.

Allein die Schellingsche Entzweyung ist gerade das Gegentheil von der Disjunktion im Denken als Denken in der Anwendung. Sie ist dieselbe Differenz, von welcher der Absolutismus wegschaut, um die Identität als Indifferenz anzuschauen, und auf die er hernach wieder hinschaut, um die Identität als Indifferenz des Differenten, und folglich als Identität dessen, was er Denken und Seyn, Unendliches und Endliches u. s. w. nennt, anzuschauen und zu denken. Dieses Wegschauen von der und Hinschauen auf die Differenz ist das Disjungiren im Absolutismus — Nur durch dieses hat Er seine Identität von der Differenz befreyt, zur Absoluten gemacht — und nur durch dieses findet er sie als Absolute Indifferenz des Differenten, in welcher er die Differenz verschwinden und erscheinen läßt, wie es sein Versteckenspielen mit derselben mit sich bringt. Er hat allerdings Recht, wenn er behauptet, daß sich seine Differenz in seiner absoluten Identität verliere, denn sie ist als Differenz des Indifferenten ein wahres Unding: so wie seine absolute Identität als die Indifferenz des Differenten ein wahres Unding ist. Seine absolute Identität verliert sich nur darum nicht in seiner Differenz, weil sie selbst nichts als die verlohrne Differenz ist, als absolute Identität aber im Absolutismus nie dagewesen ist und folglich weder gefunden noch verlohren werden kann.

Der rationale Realismus geht von der absoluten

Identität, als dem Denken, als Denken aus — zu dem er eben darum, weil er denkend davon ausgeht, nicht durch angeschaute und weggeschaute Differenz gelangt, und das er bey derjenigen Disjunktion, die sich im Denken, als Denken, oder in der absoluten Identität in der Anwendung einfindet, nicht nur beybehalten kann, sondern schlechthin muß, weil diese Disjunktion das Denken, als Denken in der Anwendung selber ist. Weit gefehlt also, daß sich in dieser Disjunktion die Differenz der Möglichkeit und Wirklichkeit des Denkens und der Ausdehnung, des Unendlichen und Endlichen in die absolute Identität, als solche, verlieren müßte: so wird sie vielmehr als unverlierbare, ewige, nothwendige Differenz durch die Absolute Identität und in derselben in der Anwendung herausgehoben — als diejenige Differenz, die im Unterschiede und Zusammenhange, zwischen dem Göttlichen und Natürlichen Statt findet, zu dem sich das Denken, als Denken in der Anwendung nur als Medium der Manifestation des Erstern an dem letztern der Wahrheit nach verhält.

Der Gebrauch, den der Absolutismus von der absoluten Identität macht, ist der gerade entgegengesetzte: Er ist Annihilation des Göttlichen und Natürlichen durch Identifikation von Beyden.

Daß durch alles in diesem Briefe gesagte deine Einwendungen gegen die Voraussetzung des Denkens als absolute Identität gleichwohl

nicht gehoben sind, weiß ich. Erwarte oder fürchte also einen besondern Brief über jene Einwendungen.

Vierter Brief.

Den 20ten Sept. 1802.

Daß das Denken als Denken nichts als die absolute Identität als solche — das Gedachtseyn, als solches, nichts als die abs. Identität als solche in ihrer Anwendung — und das Philosophiren, als reinwahres Erkennen, nichts als das Gedachtwerden — jenes Gedachtseyns seyn könne und müsse, kann denen, welche davon nicht schon überzeugt sind, oder was dasselbe heißt, in deren Bewußtseyn sich dieses Gedachtwerden noch nicht eingefunden hat, nur vermittelst einer Darstellung dieses Gedachtwerdens, welche die durch dasselbe bestimmte Entwicklung desselben, Aufklärung und Verdeutlichung des Gedachtwerdens, als solchen fürs Bewußtseyn ist, streng erwiesen, wissenschaftlich dargethan, demonstrirt werden. Diese Demonstration besteht in einer Analysis, welche von der Mathematischen nur durch ihren Gegenstand verschieden ist. Diese hat es nur mit dem Gleichen, als solchem, an dem Ungleichen, das heißt nur mit der Identität als solcher in der Ausdehnung und Veränderung des Aus-

gedehnten und Veränderlichen zu thun,*) das sie zur deutlichen, und in der Deutlichkeit allein möglichen, und wahren Erkenntniß jenes Gleichen bringt. Aber jene geht auf die deutliche und als solche allein wahre Erkenntniß des absolut Identischen aus, welches nicht jene Gleichheit selber, wohl aber die Urquelle derselben, dasjenige Eine ist, welches allem, was ist und seyn kann, zum Grunde liegt, das schlechthin Nothwendige und Allgemeine; — stellt diese Erkenntniß auf, und ist und heißt darum die reine oder philosophische Analysis.

Diese Analysis ist zwar in der Geschichte der Philosophie ganz ohne Beyspiel. Das mit dem Vorgestelltwerden verwechselte Gedachtwerden geht zwar auf eine angebliche Absolute Einheit aus, kann aber eben darum, weil hier das Denken nicht über das Vorstellen hinaus geht und Meister wird, nur zu dem Xenophontischen und Permenideischen Amalgama des Einen und Allen, zur Spinozistischen absoluten Objektivität, zur Fichteschen absoluten Subjektivität und zur Schellingschen absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven, folglich nur zu einer Identität, die selber nicht absolut ist, und daher

*) Unbekümmert um das ἓν ἐν τῷ παντί fragt der Mathematiker nur nach dem ἓν ἐν τόπῳ. Bardilis Elementarlehre 1 H. S. 76.

auch zu nichts wahrhaft Absolutem führen kann, gelangen. Aber es fehlt in der Geschichte der Philosophie keinesswegs an Spuren von solchen Erforschungen des Absoluten, bey welchen das Gedachtwerden wenigstens in helleren Zwischenräumen über das bloße Vorgestelltwerden sich erhebend, zu sich selbst gekommen ist. Vielleicht war dieses schon bey Pythagoras der Fall, indem er „das All der Dinge als eine weise Verknüpfung des Entgegengesetzten unter dem Einen (Ἑνότης ἐν τῇ ἐναντιότητι) erkannt und durch den Ausdruck κοσμος so vielbedeutend bezeichnet hatte. Aber unstreitig ist jenes Platonische μάϑημα νοήσεως, das dir mein Jacobi als πάϑημα νοήσεως in so reichem Maaße beywohnt und deinen Glauben bewirkt, dem Wesen nach nichts als jene reine Analysis, von der Platon am Ende des 6. Buches von der Republik (S. 124. des VI. B. der Zweybr. Ausgabe) als von dem Wesen der vernunftmäßigen Untersuchung der Dinge eine Beschreibung liefert, die ich darum hersetze, damit du dieselbe nach jedem ihrer einzelnen Züge mit meinem Versuche einer Darstellung der reinen Analysis vergleichen könnest. Platon behauptet von jener Untersuchung: „sie sey diejenige, zu der man durch das Denken selbst gelange; indem dieses vermöge seiner Zergliederungsgabe die bloßen (sinnlichen) Bedingungen nur gleichsam für bloße Uebergangsmittel (Unterlagen) und Anregungen erkenne, keineswegs aber si schon als Gründe gelten lasse; damit es so über alle Bedingungen hinaus, bis zum Unbedingten,

zum Urgrunde alles dessen, was ist, hinaufsteige: sobald es aber desselben habhaft geworden ist, sogleich wieder auf das zunächst mit ihm Verbundene übergehe, und auf diese Art bis zum Letzten wieder herunter komme, ohne auf diesem ganzen Wege sich je des Sinnlichen bedient zu haben, sondern vielmehr unter einer beständigen Anwendung der Form selbst durch die Form nur auf die Form, bis es zuletzt auch in der Form sich endet." Ob Platon die hier von ihm beschriebene philosophische Analysis in seinen esoterischen Mittheilungen und Schriften darstellend ausgeführt, und ausführlich dargestellt habe, ist unbekannt; aber so viel ist gewiß, daß seine uns bekannten Schriften keine solche Darstellung enthalten, und daß dieselben, so wie die Schriften seines späteren nächsten Geistesverwandten Leibnitzens, mehr die bloßen und noch dazu nur zerstreuten, fragmentarischen Resultate jener Analysis, als die Analysis selbst zu erkennen geben.

Selbst durch ihren letzten Entdecker, Bardili, den Erfinder ihres einfachsten Ausdrucks, durch besondere und eigenthümliche Zeichen ist diese reine Analysis nach ihrem rein systematischen Charakter mehr nur vorläufig angedeutet als rein systematisch dargestellt worden. In der am 18. Aug. 1799 unterzeichneten Vorrede zum Grundrisse der ersten Logik schreibt sich jene Entdeckung und Erfindung, so wie die ganze Entwerfung und Ausarbeitung des Buches selbst, von den letzten Osterferien her; und noch ein Jahr vorher rang der Verfasser in seinen Briefen über die

Möglichkeit der Metaphysik mit der bloßen Ahnung reiner Erkenntnisse in einem angeblichen Gefühle des Absoluten. Ohne Zweifel hat die Beschaffenheit des Grundrisses als Schriftstellerischer Arbeit vom Titel und der Dedikation des Buches an, durch die ganze sowohl didaktische als polemische Behandlung, bis zum Ton des Vortrages zu der äußerst ungünstigen Aufnahme desselben, und insbesondere dazu beygetragen, daß auch von keinem seiner öffentlichen Beurtheiler jene Entdeckung und Erfindung, und mit derselben das Eigenthümliche der reinen Analysis auch nur geahnet worden ist, und daß ich selber jenes Eigenthümliche erst nach einer mehr als zwölfmaligen Durchlesung des Ganzen deutlich herauszufinden vermochte. Allein es giebt noch eine andere Hauptursache der Schwierigkeit, die reine Analysis zu verstehen, die durchaus nicht auf die Rechnung von der Eilfertigkeit kömmt, womit der Grundriß geschrieben ist. Aus dieser anderen Ursache würde mir das Verstehenlernen der Analysis auch selbst dann noch immer mehr Zeit und Mühe gekostet haben, als ehemals das Verstehenlernen der Kantischen Critiken und der Fichteschen Wissenschaftslehre, wenn auch jener Grundriß so sorgfältig als diese Werke geschrieben wäre. Das größte Hinderniß jenes Verstehenlernens ist, daß man zu demselben jene tief eingewurzelte Vorstellung vom Denken mit sich bringt, die zwar durch jenes Verstehenlernen in ihrer ganzen Ungereimtheit eingesehen, aber nur mit Hülfe der Zeit abgewöhnt werden kann. Es ist dieses in der Hauptsache die-

selbe Vorstellung, welche einem beym Studium der Critik, der Wissenschaftslehre, und auch des absoluten Identitätssystems durchaus zu statten kömmt, weil die Verfasser selbst von ihr ausgegangen sind, und nur nach derselben in ihren Werken vom Denken Gebrauch machen. Als ich die Critik verstehen gelernt hatte, kam zu meiner schon damals vieljährigen Gewohnheit, das Denken für ein bedingtes Identificiren anzusehen, auch noch das ausdrückliche subjektivisirende und subjektisirte Denken hinzu, und dieses Denken, von dem ich erst seit kurzen weiß, daß es kein Denken ist, wurde durch die von 1785 bis 1799 ununterbrochene Uebung und immer zunehmende Fertigkeit im transcendentalen Spekuliren so sehr zur Natur meines Denkens, daß mir das Bardilische Denken, als Denken nicht nur Anfangs als die leereste und ungereimteste unter allen mir bis dahin bekannt gewordenen Spekulationen vorkam, sondern auch, daß ich dasselbe, nachdem es endlich auch schon angefangen hatte, mein Denken zu seyn, nur mit einer sehr großen, oft peinlichen, und in nicht seltenen Zwischenräumen ganz vergeblichen, Mühe festzuhalten vermochte.

Wer meinen obenerwähnten Versuch einer Darstellung der reinen Analysis (N. 3. Heft 3. der Beyträge), in welchem ich den ganzen Gang derselben vom Anfangspunkt bis zum Endpunkte Schritt vor Schritt anschaulich zu machen mich bestrebt habe — bis zum Verstehen studiren kann und will, kann kaum den zehnten Theil der Zeit und Mühe dazu nöthig haben,

womit ich mich bis zur Anschaulichkeit jenes Ganges in meinem eigenen Bewußtseyn durchzuarbeiten hatte. Aber auch jener zehnte Theil ist immer noch zu beträchtlich, als daß ihn jemand, der weniger günstig als du von dem Verfasser denkt, über sich nehmen wird, gesetzt auch, daß er überhaupt noch etwas von einem philosophischen Schriftsteller lesen möchte, der durch seinen öfteren Systemwechsel alle gute Meynung von seiner Selbstständigkeit verwirkt hat, und gegen welchen sich alle philosophischen Schulen, und alle recensirenden Journale, die seiner noch zu erwähnen der Mühe werth finden, so laut erklärt haben. Ich weiß freylich, daß mir jene Darstellung in der Hauptsache nicht mißlungen ist; Bardili hat sie, wie dir bekannt ist, sogar durchaus gebilliget. Aber ich weiß eben so gewiß, daß durch jene, und durch keine mögliche Darstellung der reinen Analysis den Lesern derselben diejenige Mühe erspart werden kann, welche beym Studiren derselben der unvermeidliche Einfluß der Gewohnheit und Fertigkeit im subjektivisirten — dem Vorstellen subordinirten — Denken verursachen muß, welcher wohl bey manchen der Geübtesten, und insbesondere bey den Stiftern und ersten Aposteln neuer Systeme so groß seyn kann, daß er durch alle Mühe unüberwindlich ist.

Selbst jene drey Männer, von denen ich vor Anderen verstanden zu werden hoffte, und denen ich darum die erwähnte Abhandlung durch die Zueignung ans Herz zu legen versuchte, sind in der Hauptsache durch dieselbe unbefriediget geblieben. Von

Paulus und Maczeck weiß ich dieß durch die freundschaftliche Mittheilung ihrer Bedenklichkeiten, deren mich beyde gewürdiget haben; und von Socher muß ich es aus dem gänzlichen Stillschweigen desselben schließen. Wenn ich dir sage, daß der Grund dieser Nichtbefriedigung wirklich nur in jener Gewohnheit und Fertigkeit liege, so wirst du freylich lächelnd über mich den Kopf schütteln, weil ich in Kraft meines gegenwärtigen Systems, und wäre dasselbe um nichts gründlicher als meine Ehemaligen — so und nicht anders urtheilen müßte. Aber lerne erst jene Bedenklichkeiten kennen, und urtheile dann selber: ob dieselben sammt und sonders irgend etwas Anderes voraussetzen, als daß das Denken als solches subjektives Thun, bedingtes Identificiren, Modifikation des menschlichen Bewußtseyns sey. Daß aber das Denken dieses und nichts anderes sey und seyn könne, wird entweder ausdrücklich vor aller Untersuchung als ausgemacht angenommen, oder bey jedem Versuche es erst auszumachen nur mit veränderten Worten als ausgemacht vorausgesetzt. Man stellt sich unter dem Denken dieß und nichts Anderes vor, weil man sich dieses von jeher so vorgestellt hat, und alle Andern es sich auch nicht anders vorstellen, weil mans nicht anders gewohnt ist.

Gesetzt nun auch du, dessen Glauben längst in Wissen übergegangen wäre, wenn du es in jener Gewohnheit und Fertigkeit nicht so weit gebracht hättest, habest meine Abhandlung nach deiner Weise, das heißt,

mit Ernst und Beharrlichkeit studirt, ohne durch sie befriediget zu werden, oder welches mir dasselbe heißt, ohne deine bisherige Vorstellung vom Denken aufgeben zu können — würdest du dann nicht z. B. folgendes Urtheil über meine Arbeit im Wesentlichen unterschreiben müssen:

„Jene Darstellung habe ich einigemale mit Aufmerksamkeit gelesen. — Ich bekenne aufrichtig, der große Aufwand von Begriffe-spaltendem Scharfsinn scheint mir nicht bey vielen einzelnen, unläugbaren Bemerkungen, aber doch in Absicht auf die Hauptidee eine verschwendete Mühe. Das wesentlich Unrichtige, aus welchem das allem übrigen Wahren in dem Aufsatze beygemischte Unrichtige nothwendig zu entstehen scheint, dünkt mich, ist dieß: daß Sie voraussetzen, das Denken sey absolute Identität. Will ich dem Worte nicht einen ganz vom Sprachgebrauch entfernten Sinn unterlegen: so ist das Denken immer nur das Bewußtseyn, daß ich mich mit gewissen Vorstellungen in der Beziehung, um einzusehen, inwiefern sie identisch, oder nicht identisch sind, beschäftige. Nicht das Denken ist demnach Identität; es bringt nicht einmal Identität hervor; es ist nur der Akt des Bewußtseyns, durch welchen der Geist zwey Vorstellungen gewissermaßen, d. h. in einer gewissen Betrachtung als Eines vorstellbar findet. Gehe ich über den wirklichen Akt des Bewußtseyns hinaus: so bleibt mir abermal nicht die Identität,

„am allerwenigsten, als eine Absolute, sondern „die Kraft einen solchen Akt hervorzubringen, die „Denkkraft, welche auf Identität ausgeht, aber nicht „schon in sich selbst Identität enthält, und sie also „auch nicht als Denken in der Anwendung zum Stoff „hinzubringt, oder dadurch das an sich Unbestimmte „erst bestimmbar macht. Vielmehr liegt es im Stoff, „daß ich ihn so bestimmt finde, um die Identität, „oder nicht Identität über ihn aussprechen zu müssen. „Anders habe ich indeß die Sache nicht ansehen ler„nen können, und so scheint es mir denn, daß in „der Abhandlung das Denken, um Alles darin „finden zu können, in einem Sinne genommen wird, „der, weder in dem Ausdruck, noch in dem Ge„müthsakt selbst, den jener bezeichnet, begründet „ist."

Nichts ist gewisser, als daß ich allerdings damit umgehe, im Denken Alles zu finden, wenigstens Alles, was die Philosophie, als solche, suchen kann und muß, und was sie wohl längst gefunden haben würde, wenn sie es im Denken, als Denken, und nicht im Denken, als einem bloßen Vorstellen gesucht hätte. Im Vorstellen, als solchem, wird nichts als die Erscheinung; aber im Denken als einem Vorstellen wird noch viel weniger, nämlich bloßer Schein gefunden, dessen Wesen eben jene Identität des Subjektiven und Objektiven, und des Unendlichen und Endlichen ist, welche von den Vollendern der Philodoxie als das Wesen der Wahrheit ausgerufen wird. Ich suche die Wahrheit im Den-

ken, als Denken, und das Wahre im Denken als Denken in der Anwendung. Das Denken, worin ich suche, ist mehr als mein Gemüthsakt, denn ich suche nur die Wahrheit und ich kann und will sie nicht selbst machen. Das Denken, worin ich suche, ist so wenig bloßes Wirken oder Handeln meines Ichs, als das Licht bloßes Wirken oder Handeln meines Auges beym Sehen. Das Denken, worin ich suche, ist auch wirklich nicht dasselbe, was wir uns beym Worte Denken vorzustellen gewohnt sind. Der Sprachgebrauch ist nicht durch das Ergründen, und nicht von den bisher unter sich uneinigen Ergründern der Erkenntniß festgesetzt worden. Seine relative Allgemeinheit, deren er allein fähig ist, ist Naturwirkung, und geht, als solche, allem unserm Philosophiren zwar nicht als Grund, aber als Bedingung, vorher. Inwieferne er nun dem Philosophiren, als Bedingung vorangeht, kann er schlechterdings nichts weiter als bloßes empirisches Wissen, und in Rücksicht aufs Uebersinnliche, bloßes Glauben enthalten. Dem Sprachgebrauch, so weit er allgemein ist, zufolge ist Gott, als Urheber der Natur, der Grund alles Wahren im Seyn und im Erkennen; aber das unbestrittene Fürwahrhalten, das diese Allgemeinheit ankündigt, ist, so weit es unbestritten ist, bloßes Glauben, über dessen Grund sich die Philosophen bis auf den heutigen Tag streiten. Das Philosophiren, als solches, muß über die gemeine Erkenntniß, selbst über die relativ allgemeine, die sich durch den

bloßen Sprachgebrauch ankündigt, folglich auch über das Glauben, wie über das empirische Wissen hinausgehen, und da der Sprachgebrauch als solcher keine andere Erkenntniß als empirisches Wissen und bloßes Glauben enthält, so muß das Philosophiren gerade in dem, was nur zufolge dem Sprachgebrauch Erkennen, Erkenntniß, Fürwahrhalten heißt, über den Sprachgebrauch hinausgehen. Beym Ergründen der Erkenntniß ist die Erkenntniß selbst das Erste, und der Grund der Erkenntniß und des Seyns das Letzte. Dieses Letzte wird dir mit Kant ein Gott werden müssen, der nur im Thun: als ob Er wäre, sein Seyn hat, oder mit Fichte die moralische Weltordnung, oder mit Spinoza die innere Naturnothwendigkeit, oder mit Schelling beydes zugleich, d. h. du wirst im Wissen vom Urwesen nicht nur über den im Sprachgebrauch enthaltenen Glauben, sondern auch über das Geglaubte selbst hinausgehen, wenn du nicht vorher über das, was im bloßen Sprachgebrauch Erkenntniß ist, und was, näher besehen, freylich nichts als das Bewußtseyn der Identität eines Subjektiven und Objektiven ist, hinausgehst, und zur wahren Erkenntniß, als der wahren, nicht die Anwendung der absoluten Identität als solcher postulirst.

Daß der Stifter und Erhalter des bloß vulgären Sprachgebrauchs nur die Gewohnheit sey, und daß das Philosophiren unter andern auch in der Entfernung von der Gedankenlosigkeit jenes Sprachge-

brauches bestehen müsse, kann zwischen uns wohl keine Frage seyn. Auch gebe ich dir zu, daß, so verschieden auch die Bedeutungen seyn mögen, in welchen das Wort Denken in den mancherley bisherigen Philosophieen gebraucht ist, gleichwohl dasselbe in keiner derselben, als die absolute Identität genommen und gebraucht sey, sondern daß vielmehr das gemeinschaftliche jener Bedeutungen völlig darauf hinauslaufe: daß das Denken blos Subjektive Thätigkeit sey und mit bloßer relativer Identität zu thun habe. Allein dagegen behaupte ich auch, daß jenes Gemeinschaftliche, folglich das, worüber der bisherige philosophische Sprachgebrauch über das Denken mit sich selbst einig ist, nichts als eben das sey, worin er sich noch nicht über den Vulgären erhoben hat. Im Grunde kann auch die in den verschiedenen Partheyen mit sich selbst uneinige Philodoxie nur insoferne einig seyn, als sie dem vulgären Sprachgebrauch huldigt, wie der große Haufen das Nichtdenken für Denken ansieht und anwendet, und denselben Schein, dem der Pöbel instinktartig nachläuft, ausdrücklich wahrzumachen strebt. Darum eben ist sie Philodoxie.

Aber nun endlich zu dem, in dem oben aufgestellten Einwurfe beschriebenen Denken! Wie vieles, lieber Jacobi, setzt das Gedachtwerden dieses Denkens voraus, was unter den Philosophen theils bestritten, theils nur aus Gewohnheit geglaubt wird! z. B. daß das Denken, als Denken nur im menschlichen Bewußtseyn, und nur menschliches Be-

wußtseyn und außer demselben nichts, folglich die Natur an sich nichts Gedachtes, kein Gedachtseyn in Gott sey; hernach, daß das Denken, als solches, nur auf Vorstellungen gehe, und obendrein nur ein Vorstellen der Identität und Nichtidentität der Vorstellungen sey; endlich daß es nichts als eine Beschäftigung des Ichs, folglich subjektives Thun sey! In der ganzen Beschreibung kömmt neben mancherley Nichtdenken das Denken nur insoferne vor, als der Identität erwähnt wird. Aber diese wird ausdrücklich als bloße relative Identität behauptet, und dabey vergessen, daß relative Identität ohne Absolute ein Unding sey. Relative Identität kömmt allerdings im Denken, als Denken in der Anwendung, aber nur mit und neben der Absoluten, welche das Denken als Denken selber ist, vor. Aber deine relative Identität ist durchaus keine Identität, eben darum, weil du sie nur im Vorstellen suchst und findest, für welches und in welchem, als bloßem Vorstellen, es nur Aehnlichkeit, d. h. bloße Nichtverschiedenheit als solche im Ausgedehnten und Veränderlichen, und folglich durchaus keine Identität giebt. Relative Identität, als solche, ist Gleichheit, d. h. Identität als solche in der Ausdehnung und Veränderung, an welcher sich die absolute Identität als Nichtausdehnung und Nichtveränderung ankündiget. Dein oben beschriebenes Denken ist als Wahrnehmen des Aehnlichen nichts als Witz, als Wahrnehmen des Verschiedenen

nichts als Scharfsinn und in beyden nichts als Aeußerung der durch ihre Natur an die Sinnlichkeit gebundenen Einbildungskraft. Nimmermehr wirst du über die gemeine Verwechslung der Aehnlichkeit, Gleichheit und absoluten Identität hinauskommen, ohne es vorher zum Denken der absoluten Identität, als des Wesens des Denkens gebracht zu haben. Aber wie? soll das Denken keine Veränderung enthalten, oder seyn? höre ich dich sagen. Im Gedachtwerden, liebster Jakobi, ist allerdings Veränderung, aber nicht im Denken als Denken. Doch dieß führt zu Erörterungen, für welche das gegenwärtige Schreiben, das ohnehin schon zu vielerley abhandelt, zu weitläuftig geworden ist.

N. V.

Die Dogmen des Criticismus, als Entwurf einer Formula Fidei et Concordiae für die philosophischen Recensenten der Jenaischen A. L. Z.

---

1) Als critische, d. h. als wahre Philosophen ergründen wir die Realität der Erkenntniß und des Seyns durch die im erkennenden Subjekte bestimmte Möglichkeit der objektivrealen Erkenntniß, oder durchs Erkenntnißvermögen.

2) Die objektivreale Erkenntniß aber, deren Möglichkeit wir im erkennenden Subjekte voraussetzen, und untersuchen, ist für uns lediglich theils in der Erfahrung, als das empirische Wissen, theils im moralischen Selbstbewußtseyn, als das praktischvernünftige Glauben enthalten.

3) Eben darum kann aber die critische, oder wahrhaft philosophische, Erkenntniß, als solche, und an sich selber nur subjektive Realität haben, und nur als die Erklärung derjenigen Möglichkeit des empirischen Wissens und des praktischen Glaubens, durch welche die Wirklichkeit der Erfahrung, und des moralischen Bewußtseyns vorausgesetzt wird, ein wahres Wissen seyn und heißen.

4) Die Erfahrung, und das moralische Selbstbewußtseyn, sind ursprüngliche Fakta, über welche die objektivreale Erkenntniß, und also auch die diese Erkenntniß erklärende philosophische, subjektivreale, Erkenntniß keineswegs hinausgehen kann; sie werden daher auch als das eigentliche Fundament des Criticismus, und zwar die Erfahrung in der Critik der reinen, das moralische Selbstbewußtseyn in der Critik der praktischen Vernunft, in ihrem faktischen Charakter zum Grunde gelegt.

5) So wie sich die Erfahrung, als Faktum im Bewußtseyn, vorfindet, ist dieselbe das Bewußtseyn des sinnlich Wahrnehmbaren als solchen, oder der Erscheinungen, im bestimmten Zusammenhang derselben.

6) In diesem Bewußtseyn unterscheiden wir, zum Behuf der Erklärung seiner Möglichkeit aus ihm selber, die Materie der Erfahrung, welche in bloßen Empfindungen, von der Form derselben, welche in den Anschauungen, Begriffen und

Ideen enthalten ist, und vermittelst derselben zum Bewußtseyn gelangt. In der an sich selbst schlechthin unzertrennlichen Vereinigung macht diese Form mit jener Materie die Erfahrung selbst, oder die objektivreale Erkenntniß, als empirisches Wissen, aus.

7) Die Empfindung ist die Materie derjenigen Anschauung, welche wegen der in ihr enthaltenen Empfindung die Empirische Anschauung, und deren Angeschautes, als solches, die Erscheinung heißt. Die Formen der Anschauung, welche abgesondert von jenem Stoffe zum Bewußtseyn gebracht, uns die reinen Anschauungen heißen, und welche in ihrer im Subjekte des Erkennens bestimmten Möglichkeit, die reine Form der Sinnlichkeit ausmachen, sind der Raum als Form des äußern, und die Zeit als Form des innern Sinnes.

8) Die Form der Erfahrung, oder der bestimmte Zusammenhang der Erscheinungen, gelangt, inwieferne er seiner Möglichkeit nach im Subjekte des Erkennens bestimmt ist, durch die Spontaneität des Subjektes, welche Denken heißt, zum Bewußtseyn; er ist theils der unmittelbare Zusammenhang der Erscheinungen selber, theils der Zusammenhang der Erkenntnisse von den Erscheinungen. An dem Einen äußert sich die Spontaneität des Denkens als Verstand in Begriffen, an dem Andern als Vernunft in Ideen.

9) Die in der Spontaneität des Denkens, als

des Verstandes, bestimmten, und auf die Erscheinungen sich beziehenden Verknüpfungsarten (Denkformen), inwieferne sie abgesondert von den Erscheinungen zum Bewußtseyn gebracht werden, heissen reine Begriffe oder Categorien, werden nach dem Leitfaden der Logischen Tafel der Urtheile in ihrer Vollständigkeit entdeckt, und sind der Quantität nach Einheit, Vielheit u. s. w. (S. Critik der r. V.)

10) In ihrer Beziehung auf die Formen der sinnlichen Anschauungen Raum und Zeit, und zugleich mit diesen Formen zum Bewußtseyn gebracht, sind sie die transcendentalen Schemate, in welchen die Erscheinungen vermittelst der Formen der Anschauungen unter die Denkformen subsumirt werden. Diese Schemate sind Zahl, Grad u. s. w. (S. Cr. d. r. V.)

11) Als in dem Erkenntnißvermögen (nämlich in der Sinnlichkeit und im Verstande) a priori bestimmte Prädikate auf die Erscheinungen, als Subjekte von Urtheilen bezogen, machen diese Schemate die Grundsätze des Verstandes, als transcendentaler Urtheilskraft, und diejenigen Naturgesetze aus, welche von der Natur als dem Objekte der äußern Erfahrung a priori gelten.

12) Durch den besondern Akt des Bewußtseyns, welcher im Vergleichen der Begriffe untereinander besteht, und die Reflexion heißt, werden an den Begriffen aus den Standpunkten der Quantität, Qualität, Relation und Modali-

tät, — die Charaktere der Einerleyheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeußeres, Materie und Form zum Bewußtseyn gebracht. Werden diese Charaktere von den Erscheinungen, worauf sich dieselben vermittelst der Begriffe beziehen, auf die Dinge an sich übertragen, so entsteht dadurch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

13) Die in der Spontaneität des Denkens, als Vernunft, bestimmten, und auf die Begriffe sich beziehenden Verknüpfungsarten, (Denkformen) heißen, inwieferne sie abgesondert von den Begriffen, worauf sie sich beziehen, zum Bewußtseyn gebracht werden, reine Ideen. In denselben, und durch dieselben ist der, von den Empfindungen sowohl als den Formen der sinnlichen Anschauungen unabhängige (absolute) Zusammenhang der Erfahrungsbegriffe bestimmt; und sie sind die Ideen des absoluten Subjektes, der absoluten Reihe von Bedingungen, und des Inbegriffes aller Realitäten, oder des allerrealsten Wesens.

14) Durch die erste dieser reinen Ideen ist die Subjektive Einheit der Erfahrung im Bewußtseyn, oder die Verknüpfung aller im Bewußtseyn möglichen Erscheinungen, im Einen und ebendemselben Subjekte desselben bestimmt, welches Subjekt aber eben darum kein Ding an sich, sondern lediglich die subjektive Einheit des Bewußtseyns bedeutet. Die Verwechslung dieses

Subjektes mit der Seele, als einem Dinge an sich, ist und heißt der Paralogismus der reinen Vernunft.

15) Durch die Zweyte der reinen Ideen ist die vollständige objektive Einheit, oder die systematische Verknüpfung der Erfahrungsbegriffe bestimmt; und die gleich unrichtige Uebertragung dieser Verknüpfung entweder auf die Erscheinungen, als solche, oder auf die Dinge an sich, ist und heißt die Antinomie der reinen Vernunft.

16) Durch die Dritte der reinen Ideen ist die durchgängige Einheit der Form der Erfahrung in ihrem Subjektiven und Objektiven vollständigen Zusammenhang bestimmt. Wird der Gegenstand dieser Idee, oder das subjektivnothwendige Ideal der reinen Vernunft, für objektivreal angesehen, so entsteht durch dieses Mißverständniß das Objekt der metaphysischen Theologie.

17) Der durch die drey reinen Ideen bestimmte Zusammenhang ist keineswegs Konstitutiv, wie der durch die Categorien bestimmte; macht keineswegs den Zusammenhang der Erscheinungen selbst, sondern nur der Begriffe von denselben aus, und heißt daher, um diesen Unterschied auszudrücken: regulativ.

18) Nur in der wirklichen Erfahrung erhalten sowohl die reinen Ideen, welche die regulativen, als die Categorien, welche mit den Formen der sinnlichen Anschauung die konstitutiven, formellen Bedingungen der Erfahrung

ausmachen, durch die Beziehung auf die, in den Empfindungen bestehenden, materialen Bedingungen objektive Realität, und sind also, abgesehen von diesen Bedingungen, und von der wirklichen Erfahrung, nur bloße Formen von Vorstellungen, denen sogar der Charakter des Transcendentalen, d. h. die Möglichkeit der Erfahrung ausmachenden, nur durch ihr Verhältniß zur wirklichen Erfahrung, deren Form sie ausmachen, zukömmt. Der transcendentale Idealismus ist nur als empirischer Realismus wahr, und das philosophische, oder transcendentale, Wissen, welches, als solches, nur subjektive Realität hat, verdankt auch diese Realität, als wahre subjektive Realität, nur der Erfahrung oder dem empirischen Wissen, in welchem das transcendentale Objekt, oder die Form der Erfahrung, allein objektive Realität hat.

19) Das transcendentale Wissen geht also keineswegs schlechthin, sondern nur durch Zergliederung des (Kantischen) Erfahrungsbegriffes über die Erfahrung hinaus, daher dasselbe auch immanent, Erklärung der Erfahrung aus ihr selber, keineswegs transcendent, nicht Erklärung der Erfahrung aus etwas außer und über der Erfahrung, ist.

20) Wir verwerfen daher den sogenannten reinen (Fichteschen) Transcendentalismus, welcher von einem, der Materie und der Form nach, absoluten Thun, folglich von etwas au-

ßer und über aller Erfahrung ausgeht, und daher transcendent, und uncritisch, und durchaus Dogmatisch ist.

21) Wir unterscheiden das moralische Selbstbewußtseyn von der Erfahrung, mit welcher dasselbe, als eine gleichursprüngliche Thatsache, über welche kein Wissen hinausgehen kann, im menschlichen Bewußtseyn verbunden ist, und wir verstehen unter jenem Selbstbewußtseyn das unmittelbare Bewußtseyn der Pflicht, d. h. der Nothwendigkeit: die von Lust und Unlust unabhängige Gesetzmäßigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtschnur der Willenshandlungen anzunehmen.

22) Diese Nothwendigkeit ist als die reine Form der Subjektiven Spontaneität, oder absoluten Selbstthätigkeit, nicht außer dieser Spontaneität, oder Selbstthätigkeit, gegründet, die aber nur in den Willenshandlungen, als ein von Lust und Unlust unabhängiger Wille schlechthin selbstbestimmend, praktische reine Vernunft ist, während sie, als Spontaneität oder Selbstthätigkeit im Denken, sich auf den, an die Sinnlichkeit gebundenen, Verstand bezieht, und vermittelst desselben von den Empfindungen, als den materiellen Bedingungen der objektiven Realität abhängig ist.

23) In dieser absoluten Selbstthätigkeit des in diesem Sinne reinen Willens besteht die Würde der Menschheit, und mit derselben ist in Rücksicht auf die Sittlichkeit, d. h. das wirkliche Handeln nach dem Gesetz dieser Selbstthätigkeit — Würdigkeit,

d. h. Befugniß eines jenem Handeln angemessenen Wohlbefindens verbunden; und dieses Wohlbefinden oder die durch Sittlichkeit bestimmte Glückseligkeit ist das höchste Gut des Menschen und das praktisch nothwendige Objekt seines Willens.

24) Zur Realisirung dieses, in der Erfahrung keineswegs gegebenen, Objektes postulirt die praktische Vernunft den Glauben an eine gemeinschaftliche Urquelle der moralischen und der physischen Gesetzgebung, welche als Ausspenderin der, durch Sittlichkeit bestimmten, Glückseligkeit für Heilig und Allmächtig, folglich für die Gottheit gehalten werden muß.

25) Dieser Glaube ist also an sich selbst nichts als ein subjektivnothwendiges Fürwahrhalten zum Behuf des reinen Wollens, oder des absolut-selbstthätigen Handelns in der wirklichen Erfahrung. Er ist kein Fürwahrhalten: daß die Gottheit an sich selbst sey, sondern nur ein Fürwahrhalten, daß man, um das Gesetz der Selbstthätigkeit unter den, der Ausübung derselben widerstehenden, Hindernissen durchsetzen zu können, so handeln müsse, als ob die Gottheit an sich selbst wäre.

26) Während die Vernunft, als subjektive Spontaneität des Denkens (theoretische Vernunft) in Beziehung auf die wirkliche Erfahrung, folglich auf die wahrhaft objektive Realität, einen blos regulativgültigen Gebrauch zuläßt, hat dieselbe als subjektive Spontaneität des Wollens

(als praktische Vernunft) einen konstitutivgültigen — die Willenshandlungen, die ihre Folgen in der Erfahrung haben, und insoferne an der Objektiven Realität unmittelbar Theil nehmen, bestimmenden — Gebrauch.

27) Gleichwie die Realität des Objektiven überhaupt im Bewußtseyn, als Realität, durch Empfindung (materiale Bedingung) bedingt ist: so ist es auch die objektive Realität der praktischen Vernunft, oder des reinen Willens, als solche, im wirklichen Thun und Lassen. Aber sie ist es auf eine ganz andere Weise, als die objektive Gültigkeit des regulativen Gebrauchs der theoretischen Vernunft. Denn die Empfindung der Lust und Unlust, welche freylich zum Behuf der Anwendung des reinen Wollens als gegeben vorausgesetzt wird, wird hier nur, um aus der Triebfeder des Entschlusses ausgeschlossen zu werden, vorausgesetzt, und beweiset dadurch eben so die Unabhängigkeit der Subjektiven Spontaneität im Praktischen von allem außer dem Subjekte, — wie die Empfindungen, als Materie der Anschauung in die objektivreale Verstandeserkenntniß aufgenommen, die Abhängigkeit der Subjektiven Spontaneität im Theoretischen von Dingen außer dem Subjekte beweisen.

28) Daß das Sittengesetz, und der durch dasselbe im Bewußtseyn bestimmte Glaube — den Categorien, und den durch dieselben verknüpften

Erscheinungen — an objektiver Realität nichts nachgeben, verdankt dasselbe seiner Beziehung auf die Empfindungen, welche, vermittelst der Lust und Unlust, die Triebfedern des empirischen Willens, als solchen, sind; aber bey jedem wirklichen Entschlusse, insoferne derselbe sittlich seyn soll, und ist, durch die rein Subjektive Spontaneität ausgeschlossen werden. Das Sittengesetz ist also nur im siegenden Kampfe mit Lust und Unlust (den Affekten, Neigungen und Leidenschaften) objektivreal — und seine Nothwendigkeit ist außer dem, d. h. weggesehen, von dem vermittelst der Empfindung durch Dinge außer dem Subjekte angeregten Widerstand der Lust und Unlust, nichts als die bloß subjektive Form der bloß subjektiven Spontaneität.

29) Unter den Dingen an sich außer dem erkennenden Subjekte verstehen wir eben so wenig durch reine Vernunft erkennbare Dinge an sich selber, positive Noumenen, als die, durch den an die Sinnlichkeit gebundenen Verstand, erkennbaren Dinge oder die Erscheinungen, sondern das an sich selbst schlechthin Unbekannte = x, worauf durch die Subjektive Spontaneität des Denkens die Empfindungen bezogen werden, um dieselben als etwas nicht in der bloßen Subjektivität des erkennenden Subjektes gegebenes, und weder in der Form der Receptivität noch der Spontaneität desselben bestehendes, bey der Erklärung der Möglichkeit der Erfahrung aus der

Erfahrung selbst unterscheiden zu können (negative Noumenen.)

30) Sonach besteht die Realität sowohl des praktischen Glaubens als des transcendentalen Wissens, einzig und allein in demjenigen, was die Gegenstände von Beyden in der wirklichen Erfahrung durch dieselbe und für dieselbe sind, nämlich in den Bedingungen der formalen Möglichkeit derselben, die nur durch die Beziehung auf die materialen Bedingungen reale Wirklichkeit haben. Das Bewußtseyn der Erscheinungen in ihrem bestimmten Zusammenhang ist also das Urwahre für den Menschen und die Quelle der Realität seines philosophischen Wissens und moralischen Handelns und religiösen Glaubens.

N. VI.

Entwurf einer populären Darstellung aller bisherigen, mit der Verwechslung des Denkens und Vorstellens behafteten, Philosophie. Als Beylage zu Herrn Professor Sochers Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme.

1) So lange der an sich selbst wesentliche Unterschied zwischen Denken und Vorstellen noch nicht zur deutlichen Erkenntniß gelangt, noch nicht auch Unterscheidung im Bewußtseyn geworden ist, und das Denken, als solches, folglich nur unerkannt genossen wird, äußert sich dasselbe am auffallendsten theils im Streben nach einem sogenannten bloß natürlichen reinen Wissen, theils im Hange nach einem bloßen Glauben, an göttliche Offenbarung.

2) In dem Streben nach dem bloß natürlichen reinen Wissen kündiget sich ein Hang an, das an sich Wahre — nur an der bloßen Natur zu suchen und zu finden; gleichwie sich in dem Hang zum übernatürlichen Glauben ein Bestreben ankündigt, die Wahrheit an sich selber über der Natur zu suchen und zu finden.

3) Dieser Widerspruch zwischen dem bloß natürlichen reinen Wissen und dem übernatürlichen Glauben kann nur durch die Unterscheidung des Denkens, als Denkens, vom Vorstellen, als solchem, und durch die davon unzertrennliche Erkenntniß aufgelöset werden: „daß das Denken, als Denken, in seiner „Anwendung, als solcher, das Wesen der Natur, und „als solches die Offenbarung Gottes an der Natur „sey.“

4) In dieser Erkenntniß, welche sich über die bloße, aber nicht über die wahre Natur erhebt, geht sowohl das bloße natürliche Wissen als das bloße übernatürliche Glauben, in das reinvernünftige, eigentlich philosophische, Wissen über.

5) Hingegen kann der Widerspruch zwischen Glauben und Wissen, weder durch die Coalition von Beyden im Mysticismus, noch durch die Unwirksamkeit von Beyden im Indifferentismus, noch die Unterdrückung des Einen durch das Andere, es sey nun im Naturalismus, oder im Supernaturalismus, gehoben werden.

6) Zugleich mit dem empirischen Wissen des zerfallenden Römischen Orbis terrarum arteten so-

wohl die Resultate des insonderheit in der kurzen Periode des goldenen Zeitalters der Griechen beförderten Strebens nach philosophischem Wissen — als auch die eigenthümlichen Ansichten des durch das Christenthum geweckten und geheiligten Glaubens an göttliche Offenbarung aus. Beyde Coalescirten in dieser Ausartung zu einem Mysticismus, der um so weiter um sich griff, je mehr in dem empirischen Wissen des Zeitalters sich die rohen Begriffe unwissender Barbaren mit den verkünstelten der verbildeten Weichlinge vermischten.

7) Aus diesem Mysticismus gieng während der Periode der Scholastiker diejenige Scheidung des übernatürlichen Glaubens von dem spekulativen Wissen als der bloßen Weltweisheit hervor, durch welche einerseits die durch das Ansehen der Hierarchie aufrecht erhaltenen Lehren des Mysticismus als der Inhalt jenes Glaubens, andererseits die nach dem Bedürfnisse dieser Lehren gedeuteten Philosopheme des Aristoteles als der Inhalt jenes Wissens aufgestellt wurden.

8) Aus diesem Zustande einer leibeigenen Magd der Glaubenslehren gieng die Weltweisheit, während der Periode der Palingenesie der Wissenschaften im Occident, nach und nach in den Zustand einer von ihrer ehemaligen Gebietherin unabhängigen Macht über, und die Glaubenslehre, welche die ihr zu widersprechen anfangende Weltweisheit eine Zeitlang nur durch Bannflüche und Scheiterhaufen widerlegte, sah sich endlich genöthiget, mit

ihrer Gegnerin sich aufs Raisonniren einzulassen, d. h. sich in der Art der Waffen beym Streite nach derselben zu richten.

9) Gleichwohl hatte die Weltweisheit diese Unabhängigkeit keineswegs sich selber, sondern lediglich der Verbesserung des empirischen Wissens, oder was dasselbe heißt, der Wiedergenesung des gemeinen Verstandes zu verdanken, welche durch den Genuß der wieder hervorgesuchten Griechischen und Römischen Classiker, durch die erfundene Buchdruckerkunst, durch Luthers Reformation, und besonders durch die erneuerte und geschärfte Aufmerksamkeit auf die wirklichen Erscheinungen der Natur veranlasset und befördert wurde.

10) Die Weltweisheit würde sich ganz in das empirische Wissen verlohren haben, und das Streben nach reinem Wissen in das Streben nach Vervielfältigung und Verfeinerung der empirischen Erkenntniß übergegangen seyn: wenn nicht wenigstens einige ihrer Sachwalter ihre Unabhängigkeit von der Empirie durch die Erneurung der alten Frage: „Worin die übersinnliche, oder reinver„nünftige Realität des Erkennens und des Seyns „im Grunde bestehe?" behauptet hätten.

11) Allein die bis dahin auch am wenigsten mislungene Spekulation hatte, bey der Bestimmung des Sinnes jener Frage, das Denken, als solches, zwar vom Empfinden und Einbilden, aber keineswegs vom Vorstellen überhaupt noch unterschieden. Sie hatte vielmehr unter der übersinn-

lichen, oder reinvernünftigen Erkenntniß das Vorstellen eines Objektes, nicht wie dasselbe vermittelst der Empfindung erscheint, und vermittelst der Einbildung scheint, sondern wie dasselbe an sich selbst ist, verstanden. Sonach wurde die reine, des Einflusses der Sinnlichkeit sich erwehrende, philosophirende Vernunft für das Vermögen, das Objekt, oder Ding, wie es an sich selbst ist, vorzustellen erklärt, und als dieses Vermögen geltend gemacht.

12) Descartes suchte und fand das Wesen des Objektes oder Dinges an sich in der Substanzialität, und diese bestand ihm in der Möglichkeit und Wirklichkeit eines Wirklichen, welches zu seinem Wirklichseyn keines Anderen bedürfe. Diejenige Substanz, welche durchaus keiner Andern bedarf, nannte er die Unendliche, oder Gott; alle übrigen, welche dieser Einzigen bedürfen, endliche Substanzen, oder Creaturen. Sonach glaubte er die Realität sowohl der Erkenntniß, als der Dinge an sich aus Gott selbst, aus der Gottheit an sich, als der Urquelle von Allem hergeleitet zu haben.

13) Allein er hatte in der That, obwohl ohne sein Wissen und Wollen, die Natur insoferne mit der Gottheit verwechselt, inwieferne er die Möglichkeit und die Wirklichkeit, oder den Charakter des Objektes, als solchen, und die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, oder den Charakter der Substanz, als solcher, auf das Urwesen selber,

das nur das Princip von diesem allem ist und seyn kann, übergetragen hatte.

14) Es war daher seinem Schüler Spinoza, welcher von derselben Vorstellung von Objekt und Substanz ausgieng, ein leichtes zu zeigen, daß es außer und neben dem absoluten Objekte, oder der unendlichen Substanz keine andere durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit oder Substanz geben könne, und daß die von Descartes behaupteten endlichen Substanzen nicht nur jene Unendliche, sondern auch daß sie als Individuen, sogar jede, jedes andere Individuum zu ihrer Wirklichkeit voraussetzten, folglich in keinem Sinne Substanzen, sondern bloße Accidenzen der Einzigen Substanz, als des Weltwesens wären, welches als das Unendliche — Gott, als der Inbegriff alles Endlichen — die Welt, wäre.

15) Descartes hatte das mit dem Vorstellen verwechselte Denken von der Ausdehnung nicht nur unterschieden, sondern als derselben schlechthin widersprechend davon getrennt. Er ließ die denkende Substanz, oder Seele, in einem Möglichen und Wirklichen Dinge ohne alle Ausdehnung bestehen; erhob dafür die Ausdehnung, die nicht nur kein Denken wäre, sondern auch ohne alles Denken bestünde, zur Substanz der Körper, und zerriß sonach das Wesen der Dinge in zwey einander schlechthin ausschließende Gattungen. Hierin besteht sein Dualismus.

16) Spinoza hingegen behauptete nicht nur den

Unterschied, sondern auch die Unzertrennlichkeit der Ausdehnung von dem, was er, mit Descartes, das Denken nannte, und erklärte Beydes für Attribute der absoluten Substanz, deren Wesen die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit ist. Hierin besteht sein Pantheismus.

17) Nachdem die Ausdehnung von Deskartes zum Wesen der Körper, als besonderer Substanzen, von Spinoza aber zu einem Attribute der Einzigen Substanz erhoben wurde, wurde dieselbe von Leibnitz bald darauf der Substanzialität, als solcher, durchaus abgesprochen, und an sich selbst für die bloße Gleichzeitigkeit der unausgedehnten und, als solcher, allein substanziellen Dinge erklärt.

18) Leibnitzen war die Substanzialität überhaupt die innerliche Wirksamkeit eines unveränderlichen Seyns, ohne Ausdehnung — das Bleibende eines Nichtausgedehnten, in welchem und durch welches zwar Veränderungen, aber nur solche begründet wären, die nicht in dem Ausgedehnten vor sich gehen, keine Bewegungen, sondern innere, das Aeußere repräsentirende Affektionen, Vorstellungen sind.

19) Das unveränderliche Innerliche einer jeden Monas, das eigentlich Subsistirende in derselben, ihre durch die absolute Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit ließ Leibnitz in ihrem Verhältnisse zu Gott, als der unendlichen Monas bestehen, durch deren Gedanken — die Mög-

lichkeit, deren Willen — die Wirklichkeit, deren Absicht — die durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit von Allem, was Seyn hat, bestimmt ist. Die inneren Veränderungen aber in jeder endlichen Monas, ihre aufeinander folgenden wirklichen Perceptionen, das individuelle Leben einer jeden leitete er aus dem eigenthümlichen Verhältnisse einer jeden zu den übrigen endlichen Monaden her, das an sich selbst vermittelst des Wesens einer jeden durch die unendliche Monas ursprünglich geregelt ist.

20) Dieser Theorie zufolge stellt nur die unendliche Monas durch ihre Vernunft das Individuelle aller und jeder endlichen Monaden, wie es an sich selbst ist, vor. Der endlichen vernünftigen Monas hingegen, oder der menschlichen Seele, ist zwar das Vorstellen der Dinge, wie sie an sich sind, mit dem Denken, neben dem Vorstellen der Erscheinung, oder dem sinnlichen Vorstellen zu Theil geworden. Aber sie denkt nur auf Veranlassung der sinnlichen Wahrnehmungen, und stellt nur das Allgemeine der Dinge an sich an dem Individuellen, nicht das Individuelle, wie es an sich ist, und auch das Allgemeine nur dann, und in so ferne in seiner wahren, absoluten, Allgemeinheit vor, wenn und in wie ferne sie in ihrem Erkennen bis zur Erkenntniß der unendlichen Monas, Gottes, als des absoluten Princips von allem wahren Seyn alles Endlichen erhoben wird; d. h. wenn und inwieferne sie philosophirt.

21) Ungeachtet dieses System der Wahrheit näher kömmt, als jedes vorhergehende, inwieferne es keinesweges das Wesen der Dinge, das Allen schlechthin gemein seyn muß, in zweyerley Wesenheiten spaltet, und gleichwohl dasselbe auch nicht mit dem Wesen der Gottheit schlechthin identificirt: so macht sich dasselbe nicht nur wie die beyden vorhergehenden der Verwechslung des Denkens mit dem Vorstellen schuldig; sondern noch insbesondere der Verwechslung des vorstellenden Wesens mit dem Wesen der Dinge überhaupt, und überträgt den Charakter des Vorstellens, der nur einem endlichen Dinge zukommen kann, und zur Unendlichkeit gesteigert, sich selbst widerspricht, auf das an sich selbst schlechthin unbegreifliche Wesen der Gottheit.

22) Von nun an wurde in der Spekulation die Möglichkeit, als solche, immer ausdrücklicher und allgemeiner für die bloße Vorstellbarkeit eines Dinges als solchen, und diese wieder nur für das bloße Sich-nicht-aufheben seiner Prädikate im Vorstellen, unter dem Namen der Denkbarkeit, erklärt und gebraucht, und damit zu der leidigen logischen Möglichkeit, welche an sich wahre Möglichkeit, gleichwohl aber ohne Wirklichkeit ist, und welche in der Folge durch die kritische Revolution die mehr als denkbare Möglichkeit in der Anschauung herbeygeführt hat, die über alles Denken hinaus-

geht, und die Identität der Möglichkeit und der Wirklichkeit seyn soll.

23) Die Leibnitzischwolfische Philosophie verstand unter der Wirklichkeit, als solcher, das, was zu jener Denkbarkeit, oder dem Nicht-sich-aufheben in der Vorstellung noch hinzu kömmt, Complementum possibilitatis, ohne sich zu erklären, worin dieses bestehen müsse. Sie verstand unter der Nothwendigkeit, als solcher, das, was zu jenem Sich-nicht-aufheben in der Vorstellung darum noch hinzukommt, weil jenes sonst ein Sich-aufheben seyn würde. Ohne für diese Nothwendigkeit irgend ein anderes Criterium anzunehmen, oder aufzusuchen, als jenes Sich-aufheben und Nicht-aufheben, erklärte man dasselbe im Satze des Widerspruchs für den höchsten Grundsatz aller Wahrheit. Endlich glaubte man die Nothwendigkeit jenes Sich-aufhebens und Nicht-aufhebens, als solchen, im bloßen Vorstellen, durch die Logik, als die Wissenschaft des Denkens —, und die Nothwendigkeit jenes Sich-aufhebens und Nicht-aufhebens, als solchen, in den Dingen an sich, durch die Metaphysik, als die Wissenschaft dieser Dinge, vollständig erkannt und erklärt zu haben.

24) Die empirische Psychologie, als die Wissenschaft des an der menschlichen Seele durch Wahrnehmung und Beobachtung Vorstellbaren, machte in dem Wolfischen Systeme einen Theil der Metaphysik selbst aus. Allein ihre gar zu auffallende Ungleichartigkeit mit dem übrigen Inhalt der Wissen-

schaft der Dinge an sich, und ihr, durch eifrigere und glücklichere Bearbeitung, in kurzem sehr angewachsener Inhalt, beschleunigte ihre Absonderung von der Metaphysik, und ihre Anerkennung unter dem Range einer selbstständigen Wissenschaft.

25) In Verbindung mit dem aus England herübergekommenen Lockischen Empirismus, und Humeschen Skepticismus, verdrängte die empirische Psychologie sehr bald, das Leibnitzischwolfische System, und mit demselben das Studium der Metaphysik. Die Philosophie überhaupt, über welche jene Psychologie den Meister spielte, nahm immer mehr und mehr den Charakter der Empirie und der Systemlosigkeit an, von welchem die Federschen und Plattnerschen Lehrbücher, nach welchen eine geraume Zeit hindurch die Philosophie auf den meisten Universitäten gelehrt wurde, die auffallendste Probe liefern.

26) Während dieser Periode des offenbar herrschenden Empirismus wurde das mit dem Vorstellen verwechselte Denken in drey Arten oder Sorten des Denkens eingetheilt, und zwar in das logische Denken, welches die Dinge lediglich durch die Zusammenfassung ihrer Merkmale im Vorstellen, durch Begriffe, Urtheile und Schlüsse, vorstellt; das empirische Denken, welches die Dinge durch keine andern zusammenzufassenden Merkmale vorstellt, als welche in der Erfahrung gegeben sind; und das metaphysische Denken, welches die Dinge durch die Merkmale,

die ihnen an sich selbst, und unabhängig vom Zeugniß der Erfahrung zukommen sollen, vorstellt, und welches immer mehr und mehr unter den Philosophen verdächtig wurde, für ungewiß oder unwahr galt, und aus der Gewohnheit kam.

27) Damit hatte man auch drey Sorten von Wahrheit gewonnen, die Logische, oder Formelle, welche nicht über die Form des Zusammenfassens und Trennens, als solchen, im Vorstellen, hinausgeht, und die Reelle, oder Materiale, welche in dem Zusammenzufassenden, und zu Trennenden selber besteht, von dem die Logik nichts weiß und nichts wissen kann, und das entweder das Empirische — und als solches wahrhaft-Reelle, reell-Reelle, oder das Metaphysische, als solches nur scheinbar-Reelle — nicht reell-Reelle oder wenigstens ungewiß-Reelle, ist.

28) Bey dieser Ansicht des Denkens verlohr sich die Philosophie immer mehr und mehr in das methodische Einkleiden des empirischen Wissens als solchen. Sie berief sich auf die Logik selber, indem sie das Streben nach reinvernünftiger Erkenntniß, folglich das, wodurch sie allein Philosophie ist, für leere Grübeley, so wie den Hang zum Glauben an das Uebernatürliche — als das, was in keiner Erfahrung vorkömmt — für bloße Schwärmerey erklärte, und beydes aus der bisherigen Unvollkommenheit des Empirischen Wissens, aus der Unreife der gegenwärtigen, und

der Dürftigkeit und Rohheit der älteren Empirie, oder Kenntniß der Erfahrung herleitet.

29) Sonach würde die Philosophie auch in Teutschland geworden, und geblieben seyn, was sie gegenwärtig in Frankreich und England ist; wenn nicht die, durch teutsche Gründlichkeit und Arbeitsamkeit unterstützte, Genialität des Philosophen von Königsberg aus dem Schooße des Empirismus den Criticismus, und mit demselben eine neue Sorte von Wahrheit hervorgerufen hätte. Diese heißt die Transcendentale; ist weder blos Formal, wie die Logische, noch blos Material, wie die Empirische, sondern eine Coalition von beyden, und setzt an die Stelle des bisherigen theils metaphysischen, theils nur empirischen Realismus, einen Transcendentalen Idealismus, der empirischer Realismus ist, und durch diese Benennung genugsam seine Abkunft beurkundet.

30) Der aus dem bisherigen Zustande der Logik geschöpfte Begriff von dem sogenannten Logischen Denken, durch welches keine Erkenntniß zu Stande kommen kann, — und der aus der Empirie selber geschöpfte Begriff von Erfahrung, in welcher die unbestrittenste Realität der Erkenntniß und des Seyns enthalten ist, sind die eigentlichen Principien, aus welchen die Critik der reinen Vernunft sowohl die Materie, als die Form ihres Lehrgebäudes schöpft.

31) Das sogenannte logische Denken setzt voraus, daß dem vorstellenden Subjekte gegeben

sey ein Sich-ausschließendes und Zusammenzufassendes, woran das Denken, als ein Ausschließen durch das Zusammenfassen und Zusammenfassen durch Ausschließen, vor sich geht, welches darum und insoferne Analytisch ist, und den Satz des Widerspruchs zum Grundgesetz hat. Weil man aber daraus keineswegs über dasjenige klug wird, was denn eigentlich durch das Ausschließen des Auszuschließenden zusammenzufassen, und durchs Zusammenfassen des Zusammenzufassenden auszuschließen sey: so muß nach dem, was zum besagten logischen Denkvermögen hinzukommen müsse, damit Erkenntnißvermögen daraus werde; so muß nach dem Grunde der Synthesis im Erkennen, das kein bloßes logisches Denken ist, gefragt werden.

32) Dieser Grund betrifft entweder die Synthesis in besonderen und individuellen Erfahrungen, oder die Synthesis in der möglichen Erfahrung überhaupt. Im ersten Falle ist die Synthesis dem vorstellenden Subjekte hypothetisch, das heißt, unter der Bedingung dieser oder jener besonderen Empfindung nothwendig, und heißt die empirische Synthesis; im zweyten Falle ist die Synthesis dem vorstellenden Subjekte, als Subjekte der Erfahrung, schlechthin nothwendig, ist formale Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und heißt die transcendentale Synthesis, zu welcher nur die Empfindung überhaupt, als die materiale Bedingung der Erfahrung überhaupt, und der objektiven Rea-

lität jener formalen Bedingung noch hinzukommen muß.

33) Wird nun unter Erfahrung überhaupt, mit Kant, das Bewußtseyn des bestimmten Zusammenhangs des Sinnlich-wahrnehmbaren, oder der Erscheinungen, als solcher, verstanden: so ist die Synthesis des Empfindbaren überhaupt durch Einbildungskraft unter der Form des Außer-neben- und nacheinanders, die transcendentale Form der sinnlichen Anschauung, — die Synthesis des Anschaulichen durch das sich darauf beziehende Zusammenfassen in Begriffe, die transcendentale Form des Verstandes, — und die Synthesis der Begriffe, durch das sich darauf beziehende Zusammenfassen in Ideen, die transcendentale Form der Vernunft dem vorstellenden Subjekte, als solchem, gegeben.

34) Sonach wurde die Vernunft, als die Denkende, beym Erkennen für nichts weiter, als für die formale Bedingung, und subjektive Form, der Totalität des Zusammenhanges der Erscheinungen vermittelst der Zurückführung der Begriffe derselben auf unbedingte Einheit im Vorstellen erklärt; folglich eben dadurch die Möglichkeit eines reinvernünftigen Wissens geradezu aufgehoben. An die Stelle dieses bisher unter dem Charakter des Vorstellens der Dinge an sich verkannten Wissens trat nun das transcendentale Wissen, als Vorstellen der Vorstellung überhaupt, und in den, in einem dreyfachen Vorstellungs-Vermö-

gen bestimmten, Arten und Weisen des Vorstellens.

35) Für die Einbuße der Möglichkeit des reinvernünftigen Wissens wurde die Menschheit durch die Erfindung einer neuen Sorte der Vernunft, nämlich der nicht denkenden, dafür aber als schlechthin selbstthätiger Wille handelnden, Vernunft entschädigt, und durch diese praktische Vernunft das bekannte reinvernünftige Glauben, im Thun, als ob Gott wäre, postulirt.

36) Die Ableitung der zur objektiven Realität der formalen Bedingungen für unentbehrlich erklärten Empfindung von, außer dem Subjekte vorhandenen, Dingen an sich, welchen gleichwohl alle Vorstellbarkeit durch Vernunft sowohl als durch den an die Sinnlichkeit gebundenen Verstand abgesprochen wird, ist ein Widerspruch, mit welchem der transcendentale Idealismus in der Eigenschaft des empirischen Realismus unheilbar behaftet ist, und welcher durch keine Theorie des Vorstellungs-Vermögens zu heben war.

37) Er wurde durch die Wissenschaftslehre vermittelst der Voraussetzung der absoluten Subjektivität, oder des reinen Ichs gehoben, welche an die Stelle der ungereimten Voraussetzung eines schlechthin nicht Vorstellbaren, und gleichwohl der Empfindung zum Grund gelegten Dinges an sich trat. Aus der in lauter Selbstthun — Auf sich und durch sich handeln — bestehenden ab-

soluten Subjektivität leitet Fichte sowohl die relative, durchs Nichtich bedingte, und das Nichtich, als die relative Objektivität wieder bedingende Subjektivität des empirischen Ichs, als auch das diesem Ich zukommende Fühlen, Empfinden, Anschauen, Begreifen u. s. w. die praktische Vernunft, und den reinvernünftigen Glauben dabey unvergessen, ab.

38) So erhob sich aus der Kantischen unreinen Transcendentalphilosophie, welche alles reinvernünftige Wissen für unmöglich erklärt, die reine Transcendentalphilosophie, welche sich selbst für ein durchaus reinvernünftiges Wissen erklärt, aber als solches nichts weiß, als das Wissen selber; reines Selbstthun, welches reines Wissen, und reines Wissen, welches reines Selbstthun ist, zum Subjekt und zum Objekt zugleich hat, und welche alles, was nicht reine Subjektivität, reines Ich ist, folglich das Physische, oder sogenannte Natürliche, und das Moralische, oder sogenannte Göttliche — zwar aus dem reinen Ich, aber nur als etwas lediglich für das empirische, und als solches, vorstellende und wollende Ich — gültiges, nur in Rücksicht auf dieses — Realität habendes — deducirt.

39) Schelling, welcher sich neben der Transcendentalphilosopie auch mit Experimentalphysik beschäftiget hatte, wurde durch beydes veranlaßt, für die Physik reinere Principien zu suchen, als die Kantische Metaphysik der Natur, wegen des empi-

rischen Realismus, womit die Kantische Transcendentalphilosophie behaftet ist, aufzubringen vermag. Nach einigen Vorübungen gerieth er auf den natürlichen Einfall, die reine Natur (nach der Analogie mit dem Fichteschen reinen Ich) als absolute Objektivität sich selber setzen zu lassen. Er schaute dem sich selbst producirenden Produkte in diesem Produciren eine Zeitlang zu; beschrieb, was er gesehen hatte; und wurde dadurch Erfinder der spekulativen Physik, welche er fürs Erste als eine zweyte Grundwissenschaft der Philosophie überhaupt neben der Transcendentalphilosophie, und derselben „auf ewig entgegengesetzt," aber auch dem Rang nach völlig gleich, proklamirte.

40) Aber bald darauf gieng er noch um einen Schritt weiter, und damit gelang ihm der letzte Vorschritt, den die, das Vorstellen und das Denken verwechselnde Spekulation bis zu ihrem Maximum, zu ihrem Ziele, thun kann. Nachdem Fichte die transcendentale Verwechslung des Vorstellens als solchen mit dem Denken, durch die Erhebung der Ichheit zur reinen Vernunft vollendet hatte, führte nun Schelling diese Verwechslung des Vorstellens mit dem Denken auf die alte metaphysische, und als solche durch Spinoza vollendete, Verwechslung des Denkens, als Denkens, mit dem Vorstellen zurück; gewann dadurch den Spinozisirten Fichtismus, und Fichtisirten Spinozismus: die Coalition der konsequenten Metaphysik mit der reinen Transcendentalphilo-

sophie, in welcher, als einer vollkommenen Mischung, sich beyde in die absolute Alllehre verlieren; und Schelling proklamirte nun die absolute Vernunft als die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. —

41) Das uralte, tief eingewurzelte, und von der Vermengung des Vorstellens und Denkens unzertrennliche Vorurtheil, welches die Wahrheit der Erkenntniß in der Identität des Subjektiven und Objektiven bestehen läßt, mußte es Schellingen nahe genug legen, gewahr zu werden, daß die absolute Objektivität an sich selber von der absoluten Subjektivität durchaus nicht verschieden seyn, daß die reine Natur und das reine Ich, oder das reine Wissen, schlechthin Eines und dasselbe seyn müssen, daß es nur Eine Einzige Grundwissenschaft gebe, welche sowohl das Seyn als das Erkennen auf die nun erst völlig entdeckte absolute Identität von Beyden zurückzuführen hat.

42) Die Absolute Identität des Subjektiven und Objektiven generirt aus sich selber das Erkennen und das Seyn auf folgende Weise: Die absolute Identität, die, als solche, immer absolute Identität bleibt, geht um zu Erscheinen — durch sich, und in sich selbst, aus sich selbst heraus. In diesem Herausgehen besteht die ursprüngliche Entzweyung — Abscheidung — Entgegensetzung, die ihre Erscheinung ist, und wobey sie im Herausgehen aus sich selbst in sich selbst zurückgeht.

und umgekehrt. Im Zurückgehen in sich selbst ist sie das Wesen der Subjektivität; wiederholt sich selber in sich selber; ist, als Wiederholung in sich — Vorstellung, und als Vorstellung der relativen Identität — Denken. Im Herausgehen aus sich selbst wiederholt sie sich an der Nichtidentität, konstituirt die Identität im Ausser einander neben einander, die Ausdehnung, und ist das Wesen der Objektivität. Als absolute Subjektivität ist sie die Erkennende — als absolute Objektivität die Erkennbare Natur, als absolute Identität von beyden die absolute Natur, oder Gott. Die Erkenntniß: daß die Natur an sich Gott, und Gott an sich die Natur ist, daß das Unendliche und das Endliche der Wahrheit nach absolut identisch sey, ist die absolute Erkenntniß, das einzig mögliche philosophische Wissen, durch welches die Menschwerdung Gottes in die Gottwerdung des Menschen übergeht.

43) Das absolute Erkennen, oder die Schellingsche intellectuelle Anschauung ist das Anschauen der Indifferenz des Objektiven und Subjektiven, folglich dasjenige Wahrnehmen, Gewahrwerden, und also unstreitig, Vorstellen jener Indifferenz, welches, inwieferne es aus der, als Absolut angenommenen, Identität des Subjektiven und Objektiven selber, und unmittelbar hervorgeht, an sich nichts als jenes Indifferenziren des Subjektiven und Objektiven im Vorstellen seyn kann, welches wieder nichts als das Vorstellen jenes Indifferenzirens ist, mit einem

Worte! die vollendete Aeußerung, und der einfachste Ausdruck derjenigen Verwechslung des Vorstellens, als solchen, mit dem Denken, welche zugleich Verwechslung des Denkens, als solchen, mit dem Vorstellen ist.

44) Ist nun diese in sich selbst zurückkehrende, und also vollendete, Verwechslung das Wesen der vollendeten Philodoxie, und die Ausscheidung derselben von der Philosophie, die durch jene bisher mehr oder weniger verunreiniget gewesen ist: so ist die in sich selbst zurückkehrende, und also vollendete, Unterscheidung des Denkens, als Denkens, vom Vorstellen, als Vorstellen, die Vollendung der Philosophie, als eines Bestrebens, und ihr Anfang, als des rein vernünftigen Wissens.

45) Ist die absolute Identität, als solche an der absoluten Identität des Subjektiven, und Objektiven, der Ausdruck jenes Princips der Philodoxie, in der Vollendung desselben durch Verwechslung des Denkens und Vorstellens: so ist auch die absolute Identität, als solche an der relativen Identität des Subjektiven und Objektiven der Ausdruck des Princips der Philosophie in der Vollendung desselben durch die Unterscheidung des Denkens, als Denkens, vom Vorstellen als solchem, folglich der Ausdruck des Denkens, als solchen, in seinem Unterschied und Zusammenhang mit dem Vorstellen, als solchen — folglich

des Denkens, durch welches, und in welchem das *Subjektiviren* des Objektiven, und das *Objektiviren* des Subjektiven aufgehoben, und das Subjektive subjektivirt, das Objektive objektivirt, folglich die absolute Identität, als *Denken* in der *Anwendung* des *Denkens* geltend gemacht wird.

N. VII.

Ueber die apodiktische Verwandlung der Philosophie in eine Glaubenslehre. Veranlaßt durch das erste Heft des Bouterweckschen neuen Musäums.

Ich kenne und ehre „den innigen und anspruchslosen Glauben an den Geist des Ganzen, welcher mehr ist als das Ganze, d. h. als alle Natur." Ich erkenne diesen Glauben für den vollkommensten Genuß, der dem Menschen von seiner vernünftigen Natur, ohne eigentliche Erkenntniß derselben, zu Theil werden kann, für die Blüthe dieser Erkenntniß. Er ist die Ahnung der Manifestation Gottes an der Natur. Ich begreife, wie man auch schon in Kraft dieser Ahnung alle Metaphysik, sie mag nun die Wissenschaft der absoluten Objektivität, oder der absoluten Subjektivität, oder der absoluten Identität der Subjektivität und Objektivität seyn und heissen, für nichts als Selbstbethörung des Menschen ansehen und erklären könne.

Allein ich weiß auch, daß dieser Glaube, als bloßer Glaube, noch keineswegs diejenige Wahrheit und Gewißheit enthalten kann, bey welcher es die vernünftige Natur in der Menschheit überhaupt bewenden lassen kann und wird, ungeachtet so viele Individuen, wenigstens diesseits des Grabes es nicht einmal bis zu diesem Glauben bringen, und wenn auch noch kein Individuum es noch über denselben hinaus gebracht hätte. Die Ahnung der Manifestation Gottes, als Ahnung im Bewußtseyn, mag noch so klar und lebendig und zweifellos seyn: so ist sie noch lange nicht das deutliche Bewußtseyn, die eigentliche Erkenntniß jener Manifestation; Sie ist noch nicht jene Manifestation selber, als solche, auch im menschlichen Bewußtseyn, so wie sie an sich selbst das Wahre, als solches, an der Natur ausmacht. Jener Glaube kann auch in seiner höchsten Vollkommenheit, als bloßer Glaube nichts als das im bloßen Genusse der vernünftigen Natur enthaltene Vorstellen, als solches, seyn, und er ist als Fürwahrhalten, nur ein durch die Individualität des Fürwahrhaltenden Bedingtes, ein subjektives Fürwahrhalten, das eben darum keine unwandelbare, keine durch sich selbst rein wahre, und gewisse, keine rein vernünftige Ueberzeugung ist und seyn kann.

Dieser Glaube giebt seine innre Lebendigkeit und Gewißheit selber auf, wenn der Glaubende damit umgeht, denselben durch Philosophie, ich will nicht sagen, begründen, sondern auch nur indirekt demonstriren,

bestätigen, erklären zu wollen. Er ist nur für diejenigen, die kein Bedürfniß zum Philosophiren haben, und geht durch das Gefühl dieses Bedürfnisses verlohren.

Dieser Glaube verliert aber auch seine ganze Anspruchslosigkeit: wenn der Glaubende damit umgeht, durch denselben eine Philosophie, die, als solche, ihr Wesen im Wissen hat, ich will nicht sagen, begründen, sondern auch nur indirekt demonstriren, bestätigen, erklären zu wollen. —

Dieser Glaube verdrängt entweder die Philosophie, oder er wird durch sie verdrängt. Er gilt allerdings nur auf dem Standpunkte des gemeinen „des armen Menschenverstandes," der aber nur dann erst seine Armuth zur Schau trägt, und eigentlich bettelstolz wird, wenn er durch eine inkonsequente, folglich unphilosophische, Philosophie in ihrer Noth herbeygerufen, oder durch seine eigenen Gesundheitsumstände gedrängt, sich in das Philosophiren einmischt, und in dem neuen Gedränge, das er sich dadurch selbst zugezogen hat, es sogar für unphilosophisch erklärt, daß er nun „gar gezwungen werden soll, sich selbst zu verläugnen." *)

Wahrheit, als solche, enthält jener Glaube nur insoferne, inwieferne er dieselbe Manifestation Gottes an der Natur, welche durch die wahre Philosophie klar und deutlich anerkannt

---

*) S. Götting. gelehrte Anzeigen. 1801. N. 10. S. 96.

wird, klar aber undeutlich anerkennt. Seine Klarheit, in welcher seine Wahrheit und Gewißheit besteht, muß ihm durch das Bestreben nach Deutlichkeit — durchs Wissen wollen verlohren gehen. Daher muß er sich, wenn er über sich selbst nur einigermaßen konsequent raisonniren will, unmittelbar an jene Klarheit, als das Erste im Erkennen als ursprüngliche Gewißheit, worüber kein Denken hinausgehen kann und darf, halten — es muß ihm für ein Anschauen gelten.

Nur gegen die Afterphilosophieen, welche die Manifestation Gottes an der Natur für eine auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseyns unvermeidliche Täuschung erklären, hat er die Wahrheit auf seiner Seite. Gleichwohl zieht er, wenn er sich in das Philosophiren einmischt, diejenigen Systeme, in welcheu das Gegentheil von dem, was Er glaubt, gewußt wird, denen vor, welche dasselbe, was Er glaubt, zu wissen behaupten, und die ihm eben darum unter allen die Unverständlichsten und Unverständigsten sind. „Soll ja eine Metaphysik wieder erfunden werden," glaubt er, „so behaupte der neue Idealreatism (das absolute Identitätssystem) des Herrn Schelling, der doch wenigstens auf mehr als eine leere Combination der Begriffe fußt, einen hohen Vorzug vor dem arithmetischen Rationalismus des Herrn Bardili und seines Mitrechners."

Der Grund dieser Sympathie des Glaubigen Nichtwissens mit dem Unglaubigen Wissen ist indessen kein anderer, als daß jenes Glauben, als bloßes

Glauben, und das spekulative Afterwissen — dasselbe Nichterkennen des Denkens als Denkens in der Anwendung, dieselbe Verwechslung des Denkens und des Vorstellens, voraussetzen, welche in der Spekulation, und für den spekulirenden Gläubigen, zu einem positiven Verkennen wird. Wirklich ist jenes Mehr als eine leere Combination der Begriffe, worauf der Schellingsche Absolutismus fußt, zugleich dasjenige, worauf die Bouterwecksche Apodiktik fußt, nämlich der Wahn: daß das Denken, als Denken, das sogenannte logische Denken, in leerer Combination von Begriffen bestehe.

Wenn der Gläubige, der sich auf das Philosophiren einläßt, nicht etwa zur wahren Erkenntniß des Denkens, als Denkens in der Anwendung, und vermittelst derselben, zur deutlichen Erkenntniß dessen gelangt, was er vorher in seinem Glauben nur verworren gekannt hat: so wird auch von ihm das nichterkannte Denken positiv verkannt, der Schein des Denkens fürs Denken, als Denken, angenommen und angewendet, und ein spekulatives Scheinwissen für die einzig mögliche Philosophie gehalten, welche er entweder als Dogmatiker, oder als Skeptiker vertheidigt, je nachdem er in derselben sein Geglaubtes wieder findet, oder nicht. Da Er in dem letzten Falle aus seinem skeptischen Wissen für den Inhalt seines Glaubens keinen Vortheil ziehen kann: so benutzt er dasselbe wenigstens zur Bestätigung

der Form desselben, und die angebliche Unmöglichkeit des rein vernünftigen Wissens wird ihm zum indirekten Beweise für die Einzige Möglichkeit seines rein vernünftigen Glaubens.

Sein skeptisches Wissen, wodurch er weiß, daß kein an sich selbst Wahres, kein rein vernünftiges Wissen möglich ist, ist an sich selbst nichts anders als das Nichtwissen dieser Möglichkeit, welche sich freylich nur erst mit dem wirklichen rein vernünftigen Wissen für das Individuum einfinden kann. Jenes Nichtwissen der Möglichkeit erscheint ihm als ein Wissen der Unmöglichkeit des rein vernünftigen Wissens. Er, der über das empirische Wissen, Meynen und Glauben nicht hinaus kann, muß vermöge dieses Nichthinauskönnens das Reinvernünftige, das an sich selbst, und schlechthin wahre, das reine Wissen, für unmöglich halten. Da er sich aber gleichwohl für einen Philosophen, folglich für einen Wisser, der über das empirische Wissen hinausgegangen ist, ansieht, so hält er sein Wissen: daß kein an sich und schlechthin Wahres Wissen möglich ist, für an sich und schlechthin Wahr, und dieses um so mehr: weil jene Unmöglichkeit zur einzigen Möglichkeit des Glaubens vorausgesetzt wird.

Es ist ihm unmöglich geworden, sich zu überzeugen, daß sein Wissen jener Unmöglichkeit sich selbst aufhebe, wenn er unter diesem seinen Wissen ein

mehr als empirisches und gemeines Wissen verstanden haben will. Das Prädikat des hölzernen Eisens, welches „der Mitrechner des Herrn Bardili" von der apodiktischen Unwissenheits- und Glaubenslehre gebraucht hat, und welches übrigens an Rundung und Kraft vor den Prädikaten Vernunftquälerey, Spinngewebe, u. s. w. womit der Apodiktiker die Bardilische Logik abfertiget, nichts voraus hat, scheint mir noch immer auch nach dem, was das neue Musäum zur Erläuterung der Apodiktik geleistet hat, nicht zu rund und zu kraftvoll. Allerdings hat noch „kein Mensch gezweifelt, daß man in Einer bestimmten Hinsicht wissen könne, was man in einer andern Hinsicht nicht weiß" (S. 34 des neuen Musäums der Philosophie und Litteratur, herausg. v. H. Pr. Bouterweck, 1. Hft.). Allerdings kann man ein empirisches Wissen sogar davon haben, daß man kein anderes Wissen als ein Empirisches habe. Aber für den, der auch nur eine Ahnung vom reinen Wissen hat, von einem Wissen, das nicht etwa in dieser oder jener Beziehung, sondern an sich und schlechthin wahr ist, für einen Solchen ist das empirische Wissen als solches nur subjektiv wahr, nur Meynung oder Glaube; ist es nichts an sich selbst Wahres; und er muß den Beweis, der aus dem empirischen Wissen geführt wird, daß es kein Reines gebe, aus dem Standpunkte des reinen Wissens für einen Widerspruch — aus dem Standpunkte des Empirischen aber für eine Tautologie erklären. Die

bestimmte Hinsicht, in welcher Hr. Bouterweck weiß, ist das Subjektive Fürwahrhalten — die andere Hinsicht, in der man nichts weiß, ist das nicht subjektive Fürwahrhalten. Wer wird H. B. nicht um die Mühe bedauren, womit seine Apodiktik dargethan hat: daß das Subjektive Fürwahrhalten keineswegs ein nichtsubjektives Fürwahrhalten und nichts weiter als subjektives Fürwahrhalten sey. Das Wahrfinden, welches dieser Apodiktiker für das Wahre anerkennt, ist sowohl in seinem Glauben als in seinem Wissen nichts weiter als das Nichtzweifeln können. Das Nichtzweifelnkönnen, in Kraft einer Empfindung, ist ihm das reale Wissen — das Nichtzweifelnkönnen, in Kraft der Selbsterhebung des Subjektes über alle Objekte, das reinvernünftige Glauben. Aber, wenn er, spekulirend, von jener Empfindung wegsieht, geht jenes reale Wissen in ein Zweifeln über, und in das Nichtzweifeln, daß Er zweifelt, welches er das Wissen des Nichtwissens nennt. Darauf tritt jene allgemeingeltende Selbsterhebung des Subjektes über alle Objekte, als Faktum und Aktus der reinen Vernunft ein, und legitimirt sich dadurch als ein schlechthin Nicht-zu-bezweifelndes, daß sie sich durch ein über alle Objekte Erhabenes, Nichtsubjektives, schlechthin gebiethen läßt, und an diesem Gebiethen so wenig als an sich selbst, und an sich selbst so wenig als

an diesem Gebiethen zweifeln kann, folglich wohl glauben muß.

„Der Doppelsinn des Begriffes von Wissen,“ sagt Herr Bouterweck (a. a. O.), „ist der Schlüssel zur transcendentalen Apodiktik; aber freylich nicht zur Logik des Herrn Bardili, also auch nicht zur gegenwärtigen Vorstellungsart des Hrn. Reinhold.“ Freylich nicht! Denn diese Logik geht damit um, jenem Doppelsinne für die Zukunft ein Ende zu machen, und den schlechthin einfachen, Einsinnigen, Begriff des Wissens zu suchen. Doppelsinniges Wissen ist das Bouterweckisch-Apodiktische, das theoretischer Skepticismus und praktischer Realismus ist, das Kantischkritische, welches empirischer Realismus und transcendentaler Idealismus ist, das Fichtischwissenschaftliche, welches theoretischer Idealismus und praktischer Realismus, und das Schellingischabsolute, welches Absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen ist.

Der eigentliche Grund aller dieser Duplicitäten im Wissen, oder vielmehr des Wahns: daß kein Anderes als ein doppelsinniges Wissen möglich sey, liegt in dem Doppelsinn, den die Erfinder aller dieser doppelsinnigen Wissenschaften in das, was Ihnen denken heißt, und was, als mit dem Vorstellen verwechseltes Denken, nothwendig doppelsinnig ist, aufgenommen haben. So wie das Denken, als Denken, absolute Identität,

schlechthin Einfach ist: so ist der Schein des Denkens, wie aller Schein, doppelsinnig.

In seinem bisherigen Nichtdenken des Denkens als Denkens würde Herr Bouterweck, sobald ers über kurz oder lang wirklich zum Denken des Denkens gebracht hätte, den eigentlichen Grund finden, warum es ihm in seiner Apodiktik nicht gelungen ist, weder über das Kantische objektioreale Erkennen, welches, als solches, durchs Empfinden bedingt ist, — noch über die Fichtesche Selbsterhebung des Subjektiven über das Objektive — im Wesentlichen so wenig hinauszukommen, als über dasjenige Denken, welches er, mit den Transcendentalphilosophen, das Logische, und, mit den Franzosen, das Raisonnirende nennt, und das freylich nur in einem Verbinden und Trennen der Vorstellungen im Vorstellen besteht. Hätte Herr Bouterweck, da er doch (fürs erste Heft seines neuen Musäums) die Frage: was ist Denken, sich neuerdings vorlegte, nicht sowohl auf die mancherley Bedeutungen, unter welchen man das Denken — vorzustellen und zu gebrauchen pflege, sondern vielmehr auf diejenige Bedeutung gesehen, welche dasselbe in allen seinen Anwendungen, als Denken, haben muß, und die schlechthin nur Eine und Ebendieselbe seyn kann: so würden in ihm vielleicht die Zweifel entstanden seyn: ob denn auch in seinem logischen, transcendentalen und moralischen Denken — überall ein Denken, als Denken, enthalten sey? ob es irgend ein anderes Denken geben könne, als ein Denkendes,

dasselbe mag angewendet werden, worauf es auch wolle? Ob es nicht *Begriffe, Urtheile* und *Schlüsse* geben könne, die *kein Denken*, als Denken, sind? Ob die *bisherige Logik*, als *bloße* Theorie der *bloßen* Begriffe, Urtheile und Schlüsse, denn wirklich schon auch die *Wissenschaft* des Denkens, als Denkens, die *eigentliche* Logik sey? Ob nicht schon der Umstand, daß die *bisherige* Logik ein Denken, welches dem *gemeinen* Verstande, *sowohl als* der *philosophirenden* Vernunft *gemeinschaftlich* seyn soll, zum Gegenstand hat, hinlänglich verrathe, daß sie *nur diejenige* Ansicht des Denkens enthalten könne, über welche die sonst (außer der Logik) unter sich uneinigen Philosophen, nur darum nicht uneinig sind, weil sie gerade denjenigen Irrthum betrifft, durch welchen alle bisherige *Spekulation* noch immer an die *gemeine* Vorstellungsart *gefesselt* ist? Zweifel dieser Art hätten freylich Herrn Bouterweck an seiner ganzen bisherigen *Skepsis*, und *Apodixis* und an der von ihm versuchten *Coalition von beyden* irre gemacht, und dürften Ihn, ich traue es ihm zu, wohl noch daran irre machen.

Der *rationale Realismus* verwandelt keineswegs, wie Herr Bouterweck ihm schuld gegeben hat, weder die *Logik* in *Metaphysik*, noch diese in jene. Aber er setzt an die Stelle sowohl der bisher *sogenannten* Logik, welche das Denken mit dem Vorstellen methodisch verwechselt, als auch an die Stelle der *angeblichen* Wissenschaft des, vermittelst des verkannten Denkens auch verkannten, *Seyns* —

die wirkliche Wissenschaft des Denkens, als Denkens in der Anwendung, welche die Eine und ebendieselbe Wahrheit sowohl im Erkennen als im Seyn enthüllt; und, indem sie das, sowohl im menschlichen Bewußtseyn, als in der ganzen übrigen Natur als absolute Identität angewendete Denken zur Erkenntniß bringt, Denklehre und Wesenlehre zugleich seyn muß.

N. VIII.

Ueber den sogenannten praktischen Realismus in der Philosophie.

Die praktische Erkenntniß hat in der neueren Philosophie eine deutende Rolle gespielt, seit dem dieselbe durch Kant in einem neuen Sinne zur Sprache gebracht und als Lückenbüßerin des philosophischen Wissens, unter dem Namen des rein vernünftigen Glaubens, in die Philosophie eingeführt worden ist. Die Fichtesche Philosophie hat hierauf ein Wissen, das zugleich theoretisch und praktisch (handelndes Wissen und wissendes Handeln) ist — die Bouterwecksche Apodiktik einen praktischen Realismus — und endlich Herr Rückert neuerlich Grundsätze zu einer durchaus praktischen Philosophie aufgestellt.

Sollte es sich nicht von selbst verstehen, daß in der Philosophie vor der Auflösung ihrer ersten Aufgabe, oder vor der bewährten Anerkennung der

Realität der Erkenntniß überhaupt, keine probehältige Unterscheidung zwischen einem theoretischen und einem praktischen Charakter der Erkenntniß möglich sey?

Die bisher angenommenen, und in der Philosophie gebrauchten Begriffe vom Theoretischen und Praktischen sind so mancherley und einander so sehr entgegengesetzt als unsre Philosophieen selber. Diese haben sich besonders in den letztern Zeiten so auffallend nach Jenen gerichtet, daß man sie nach den ihnen zum Grunde gelegten verschiedenen Ansichten des Unterschiedes zwischen Erkennen und Wollen klassificiren könnte.

Die Transcendentalphilosophie, welche in der Kantischen Schule von dem Gegensatze — in der Ficht eschen von der Identifikation zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch ausgeht, hat die Begriffe von dem Unterschied und Zusammenhange zwischen Erkenntniß und Willen bis zu dem Grade verwirrt, daß sie, in der einen Schule, die reale übersinnliche Erkenntniß in einem praktischen Glauben bestehen läßt, welcher der sinnlichen Erkenntniß, als dem allein realen Wissen, entgegengesetzt ist; in der anderen Schule aber die reine Erkenntniß zu einem bloßen, lauteren, Thun erhebt, und den Unterschied zwischen Erkennen und Wollen auf den Standpunkt des gemeinen (oder empirischen) Bewußtseyns herabsetzt.

Ohne diese künstliche Verrückung jener Be-

griffe, von welcher wohl nur sehr Wenige in dem gegenwärtig philosophirenden Publikum ganz unangesteckt geblieben sind, würde es sich unter Philosophen von selbst verstehen, daß das menschliche Handeln, in eigentlicher Bedeutung dieses Ausdruckes, nur in der Thätigkeit des Willens bestehe, die durchaus keine Erkenntniß ist, aber inwieferne sie nur ein Handeln nach Ueberzeugung oder gegen Ueberzeugung ist, und seyn kann — jederzeit Erkenntniß voraussetzt.

Man würde dann nur diejenige Erkenntniß praktisch nennen, welche die Willensthätigkeit zum unmittelbaren Objekte hat, und einen Entschluß des Willens im wirklichen Leben bedinget, oder durch denselben bedingt wird. Indem das philosophische Wissen die ergründete Erkenntniß, als solche, seyn soll: so würde nicht nur derjenige Theil dieses Wissens, der sich lediglich mit der Bewährung der Realität der Erkenntniß überhaupt beschäftiget, sondern auch das gesammte philosophische Wissen, als solches, theoretische Erkenntniß genannt werden. Man würde darüber einig seyn, daß die Philosophie, in ihrem Wesen, nur Erkenntniß des Erkennbaren, als solchen, folglich wesentlich theoretisch sey, das Erkennbare, dessen ergründete Erkenntniß sie aufstellt, möge nun das Wollen, — oder die Erkenntniß selber, oder Objekte, welche weder das Wollen noch die Erkenntniß sind, betreffen. Man würde wissen, daß eine praktische Philosophie, wenn darun-

ter nicht etwa die philosophische Sittenlehre, oder allenfalls auch die Anwendung der philosophischen Erkenntniß im Leben, die durchaus keine Wissenschaft ist, verstanden wird, — sondern wenn das Praktische den innern Charakter, oder die Realität der Philosophie, als Wissenschaft bezeichnen soll, ein viereckigter Cirkel seyn.

Es ist neuerlich oft und viel darüber triumphirt worden, daß die durch sich selbst wahre und gewisse Realität, welche die sogenannte philosophirende Vernunft so viele Jahrhunderte hindurch vergeblich gesucht habe, endlich im wirklichen Handeln entdeckt sey, und daß dieselbe die Praktische seyn und heißen müsse. Aber sehr bald ist die praktische Realität selber das Losungswort zu neuen Streitigkeiten, unter jenen Triumphirenden, geworden. Kant (und seine Schule) versteht unter dem wirklichen Handeln, in welchem die praktische Realität sich offenbart, lediglich das Moralische, folglich ein wirkliches menschliches Handeln im wirklichen Leben — Er schränkt die Erkenntniß, die er dabey für die praktischreale gelten läßt, auf ein bloßes Glauben an Freyheit, in diesem Handeln und für dasselbe, und an Gott und Unsterblichkeit ein, und ungeachtet die Kantischkritische Philosophie für die Funktionen der Einbildungskraft, des Verstandes und der Vernunft, sehr oft den Ausdruck und den Begriff von Handlungen gebraucht: so ist sie doch weit

entfernt, denselben praktische Realität einzuräumen. Sie erkennt dieselben für bloße Bedingungen der Erfahrung als eines empirischen Wissens, und gesteht ihnen nur diejenige Realität zu, deren sie zum Behuf dieses Wissens, das sich bloß auf Erscheinungen bezieht, bedürfen.

Die Fichtesche Schule erklärt das moralische Handeln für ein Thun, welches nur auf dem Standpunkte, und während des Zustandes, des empirischen Bewußtseyns, statt findet. Ihr ist dieses Bewußtseyn nicht nur, sondern auch der, nur für dasselbe geltende, praktische Glaube, und sein ganzes Objekt bloßes Phänomen eines Handelns von ganz anderer Art — nämlich der absoluten Selbstthätigkeit, zu deren reinem Bewußtseyn — dem reinen Selbstbewußtseyn — sich der Philosoph, als solcher, lediglich durch absolute Selbstthätigkeit erhebt. Hier wird die Spekulation selber zu demjenigen Handeln, in welchem und durch welches sich die Realität, als das durch sich selbst Gewisse bewährt zum handelnden Wissen und wissenden Handeln. — Sie ist eine Erkenntniß, in welcher die theoretische Realität sich praktisch und die praktische sich theoretisch bewährt in unzertrennlicher Vereinigung; ein Thun, das theoretisch und praktisch zugleich — als praktisch — ein Handeln, als theoretisch — ein Wissen ist.

In beyden Schulen ist der wahre Begriff vom wirklichen Handeln in dem Verhältnisse

verlohren gegangen, je mehr in denselben von Spontaneität, Selbstthätigkeit und Freyheit die Rede ist; und er ist insbesondere durch den sich selbst widersprechenden Begriff der absoluten Selbstthätigkeit, den Kant in seiner praktischen Vernunft, Fichte aber im reinen Ich oder in der absoluten Subjektivität, geltend machen, verdrängt.

Der Mensch allein handelt in der Natur; alles übrige wirkt nur, ohne zu handeln. Er handelt aber nur im Wollen und durchs Wollen, und er will nur im wirklichen Leben und durch dasselbe. Die praktische Vernunft kann nur die Funktion der Vernunft bey seinem Wollen, nie sein Wollen selbst — und sie kann überhaupt kein Handeln seyn und heißen; sie ist und heißt Denken, und ist und bleibt beym Handeln, was sie beym Erkennen ist und bleibt. Eben so wenig kann die Subjektivität, als solche, handeln, und jenes Ich, das lauter Handeln, und jenes Handeln, das lauter Ich ist, ist weder ein wirkliches, noch ein mögliches Handeln, sondern ein Spiel der durch Phantasie verirrten Spekulation.

Das Philosophiren selbst ist so wenig ein Handeln, als das Denken überhaupt. Als Gemüthszustand eines Individuums ist dasselbe freylich durch das Streben, die Realität der Erkenntniß zu ergründen, und durch den Entschluß, sich diesem Bestreben zu überlassen, bedingt. Aber dieser

Entschluß setzt, wie jeder andere, das Streben und den bestimmten Begriff desselben voraus, und das Streben, und der Entschluß, geht in dem gegenwärtigen Falle sicher von einem bloßen Wahne, und auf einen bloßen Wahn aus, wenn jenes Ergründen der Realität der Erkenntniß in seinem vorläufigen Begriffe, als ein Hervorgebrachtwerden der Realität durch Streben und Entschluß, — als ein eigentliches Wahrmachen — vorgestellt; wenn dasselbe nicht, so weit es durch das Zuthun des Individuums bedingt ist, als ein bloßes Suchen und Finden anerkannt wird.

Das einzige, was beym Philosophiren Handlung seyn und heißen kann, ist jenes Bestreben und jener Entschluß, inwieferne sie einander gegenseitig bedingen, und inwieferne das Suchen und Finden des absoluten Grundes der Realität der Erkenntniß in einem Individuum als solchem durch sie bedingt ist. Diese Handlung selber ist, als Handlung des Suchens und Findens, von unzähligen Bedingungen abhängig, und kann also nur von denjenigen für die Ursache jenes Suchens und Findens gehalten werden, welche Bedingung mit Ursache verwechseln. Noch viel weniger kann aber das Gelingen des Suchens und Findens ein durch die Handlung des Menschen als durch seine Ursache Bewirktes seyn und heißen.

Jedes wirkliche Handeln eines menschlichen Individuums, wobey dasselbe nicht auf das Bewähren der Erkenntniß als solcher, nicht aufs Philosophiren, aus-

geht, (das wirkliche Handeln, im wirklichen sogenannten gemeinen Leben, inwieferne dasselbe von der bloßen Spekulation unterschieden wird,) muß durch eine individuelle Begebenheit veranlaßt werden, und setzt im handelnden Individuum eine schon vorhandene Erkenntniß voraus, die sich keineswegs weder allein aufs bloße Handeln, als solches, noch allein auf die Veranlassung, die kein Handeln ist, noch allein auf die Erkenntniß, als solche, sondern auf das alles zusammengenommen, bezieht. Diese Erkenntniß ist, so weit sie Individuel ist, ihrem Wesen nach konkret, und ungeachtet sie sich nur beym Handeln und im Handeln einfindet, und insoferne praktisch ist, so ist sie doch nichts weniger als reinpraktisch, betrifft keineswegs das bloße Handeln, und ist, so weit sie wahr ist, nichts weniger als durchs Handeln wahr. Ist aber die in diesem individuellen Handeln — und kein anderes ist jenes wirkliche Handeln — sich offenbarende Realität die allein wahre, so ist freylich die Philosophie nicht nur als theoretische Erkenntniß, sondern sie ist dann überhaupt schlechthin unmöglich. Denn wer auf besagte Weise im wirklichen Leben handelt, philosophirt sicher nicht, und wer philosophirt, der tritt aus dem Zustande jenes Handelns nothwendig heraus, um auf bloße Erkenntniß der Realität der Erkenntniß auszugehen.

„Aber, höre ich mir einwenden, wer kann auf diese Erkenntniß ausgehen, ohne dieselbe zu Wollen? Muß nicht die Bewährung der Realität der Erkenntniß im

Wollen jener Bewährung in der gesuchten Erkenntniß vorher gehen, und die Wahrheit im Wollen ursprünglich ergriffen werden, wenn sie auch nur gesucht, geschweige denn gefunden werden soll?" — Jenes Wollen muß allerdings, als Bedingung in der individuellen Gemüthsstimmung des Suchenden als solchen vorhanden seyn. Aber auch inwieferne es als Wollen, im Suchen, der (im Wissen, als solchen, das kein Suchen mehr ist) bewährten Realität vorhergeht, ist dieses Wollen keineswegs ohne alle Erkenntniß. Es ist durch die im Individuum noch unvollständige — noch undeutliche Erkenntniß, welche, wenn sie klar ist, Glauben heißt, bedingt, welche aber, wenn und inwieferne sie durch das Gefühl ihrer Undeutlichkeit, und Unvollkommenheit, begleitet ist, eben zu jenem Streben nach deutlicher Erkenntniß — nach Wissen auffodert, welches das Philosophiren heißt, und das nicht weniger durch die Anwesenheit jenes Glaubens, als durch das Bewußtseyn der Unzulänglichkeit desselben in dem philosophirenden Individuum bedingt ist.

(Die Fortsetzung folgt.)

N. IX.

Ueber die Philosophie, welche schon in ihrem Princip Religion ist.

Ich habe diejenigen philosophischen Systeme, welche der Gottheit zwar die Ehre geben, sie für die einzige Quelle alles Wahren gelten zu lassen, aber den Beweis für die Realität der Ueberzeugung von Gott, entweder mit der ehemaligen Metaphysik in der sogenannten natürlichen Theologie, oder mit der heutigen Transcendentalphilosophie, in der Moral aus Principien führen, welche unabhängig von jener Urquelle alles Wahren, als schon ergründete und ausgemachte Wahrheiten aufgestellt, und folglich ohne Gott, und vor Gott schlechthin gewiß sind — der Inkonsequenz beschuldigt. Dieß, meynt der Jenaische Recensent der Beyträge, wäre „nun sehr Religiös gedacht" und setzt Fragweise hinzu: „aber auch philosophisch?" So gar ausgemacht ist es ja wohl nicht, daß das Religiöse Denken, als solches,

nicht auch philosophisch seyn könne. Die Herrn Schelling und Hegel rühmen zum Beispiel von ihrer Alllehre, daß diese schon in ihrem Princip Religion sey. Sie erklären die Zurückführung alles Erkennens und Seyns auf die absolute Identität des Unendlichen und des Endlichen für Religion und Philosophie zugleich, und lassen sich durch ihre Aufhebung alles wesentlichen Unterschiedes zwischen Gott und Natur nicht abhalten, ihr absolutes Alles, als die Einheit dieses Allen, Gott, und als die Allheit dieses Einen — Universum oder gesammte Natur zu nennen. Allein, wer nicht etwa mit der Schellingschen intellektuellen Anschauung behaftet ist, wird hier von Gott, Natur, Religion und Philosophie nichts als die bloßen Namen finden. Die Manifestation des, in seinem Wesen an sich schlechthin unbegreiflichen, Gottes an der Natur für das Wesen, den Urgrund und Endzweck der Natur erkennen, ist im Systeme des rationalen Realismus zugleich das Wesen der Philosophie und der Religion.

Aber die Spekulation kann es nicht eher zu dieser Identität des Wesens der Religion und der Philosophie, oder zur Erkenntniß der Manifestation Gottes an der Natur, welche das Wesen der Natur, und der Urgrnnd der Realität des Erkennens und des Seyns ist, bringen, bevor sie nicht nach aufgegebener Verwechslung des Vorstellens und Denkens und nach vorhergegangener Unterscheidung des Denkens als Denkens vom Vorstellen, zur Erkenntniß des

Denkens als Denkens in der Anwendung, folglich zur Erkenntniß desjenigen gelangt, worin die Manifestation Gottes an der Natur wirklich besteht. Bis dahin ist zwischen der Philosophie und der Religion nicht nur keine Identität ihres Wesens, sondern entweder nur offener Krieg oder nur Scheinfriede möglich. Bis dahin muß die Spekulation den Urgrund des Erkennens und des Seyns entweder im Wesen der Natur an sich selbst, oder im Wesen Gottes an sich selbst, oder in der angeblichen Identität des Wesens von Beyden aufsuchen, oder denselben nach einer bald skeptischen, bald kritischen, bald transcendentalen, bald apodiktischen angeblichen Erkenntniß des Erkenntnißvermögens — für schlechthin unerforschlich erklären, und den Glauben an Gott entweder sich selber überlassen, oder an das Begehrungsvermögen anknüpfen.

Man hat indessen die Manifestation Gottes an der Natur, ohne daß man dieselbe philosophisch gewußt hätte — religiös geglaubt, indem die Anwendung des Denkens als Denkens, welche das Wesen der Natur ist, im menschlichen Lebensgefühle genossen, aber nicht im Denken, als Denken im Bewußtseyn erkannt jenen Glauben, als Glauben, begründet. Je reiner und lebendiger nun jenes Gefühl, und der aus demselben hervorgehende Glaube, in einem der Spekulation obliegenden Individuum wirksam war, desto entscheidender und merklicher mußte auch der Einfluß desselben auf das Ziel und den Gang seiner Spekulation ausfallen, welche in der Hauptsache

nur auf die Bewährung und Vergewisserung jenes Glaubens im Wissen und durchs Wissen ausgieng und ausgehen mußte. Ich wähle hier den unsren heutigen Philosophen fast nur dem Namen nach bekannten Malebranche um so lieber zum Beyspiele, je mehr seine Lehre: daß die endlichen Geister alles in Gott wahrnehmen, insgemein für mystisch, und folglich für gleich unverständlich und unverständig gehalten wird.

Daß Malebranche bey diesem Lehrsatz dieselbe Manifestation Gottes an der Natur, welche das Princip der wahren Erkenntniß, und des reellen Seyns ist — zwar undeutlich, aber klar vor Augen gehabt habe, erhellt aus den Erörterungen, die er (L. III. P. II. Ch. III. de la Recherche de la Vérité) darüber aufstellt.

Die endlichen Geister nehmen alles in Gott wahr, inwieferne ihnen die Urbilder der Dinge in Gott mitgetheilt werden; inwieferne ihre Natur in dem Vermögen besteht, dasjenige „was in Gott die erschaffenen Dinge repräsentirt, wahrzunehmen." (Voir ce qu'il y a dans Dieu, qui represénte les Etres.) Dabey nehmen sie nicht das Wesen der Gottheit an sich selber wahr, (welches die Alllehre anzuschauen sich rühmt, das ihr aber in dieser Anschauung mit dem Wesen der Natur schlechthin identisch wird, sich in die bloße Natur verliert.) „Das Wesen Gottes ist dessen Seyn an sich selber, das absolute Seyn; und die Geister nehmen keineswegs die Substanz Gottes in ihrem absoluten Seyn, sondern einzig in dem

Verhältnisse zu den erschaffenen Dingen, und nach ihrer Theilnehmungsfähigkeit an denselben, wahr. (L'essence de Dieu c'est son Etre absolu, et les esprits ne voyent point la substance divine prise absolument, mais seulement étant rélative aux créatures, ou participables par elles.) Dieses Verhältniß aber, oder diese Theilnehmungsfähigkeit der endlichen Dinge an Gott, ist nichts anderes als ihre vernünftige, in der Anwendung des Denkens, als solchen, an ihnen bestehende, Form, welche ihr Urbild in Gott, ihr Seyn durch Gott, ihr wahres Wesen ist, das von Gott ausgeht, und Gott ankündigt, das Wahre durchs Urwahre, welches aufs Urwahre zurückweiset.

Fast wie Bardili bemerkt Malebranche, daß wir kein besonderes Objekt, als ein besonderes, aber dabey auch wahres Objekt wahrzunehmen vermögen würden, wenn wir nicht das Objekt als Objekt, nämlich das, was Allem, welches Seyn hat, schlechthin gemein ist, und, als solches, auf Urquelle von Allem hinweiset, wahrnähmen. Lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jettons d'abord la vue à tous les Etres,— nous ne saurions désirer de voir un objet particulier, que nous ne voyons deja, quoique confusément et en général — de sorte que pouvant désirer de voir tous les Etres, tantòt l'un et tantôt l'autre, il est certain que tous les Etres sont presens à notre Esprit, et il semble que tous les Etres ne puissent être présens à notre Esprit, que

parceque Dieu lui est présent, c'est à dire celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son Etre. Il semble même, que l'esprit ne seroit capable de se représenter des Idées universelles de genre, d'espèce etc. s'il ne voyoit tous les Etres renfermés en Un.

Das Wahre, als solches an der Natur, die Natur, wie sie an sich selbst ist, und nicht, wie sie in der sinnlichen, beschränkten, Wahrnehmung erscheint, ist der Ausdruck der Gedanken Gottes, das Wort Gottes, durch welches alles Mögliche, und Wirkliche, ist und besteht, und das sich in den Geistern, indem dieselben die Naturgesetze erkennen, so wie an der Natur selbst, ausspricht. Les Esprits connoissent l'ordre et les vérités éternelles et mêmes les Etres que Dieu a faits selon ces Vérités, ou selon l'ordre par l'union que ces esprits ont nécessairement avec le Verbe, ou la sagesse, de Dieu, qui les éclaire.

Allein dieses Wort Gottes, diese Manifestation Gottes an der Natur, wird von dem Menschen so lange nur in gewissen Wirkungen im Gewissen, in der Mathematik, und in der empirischen Naturkenntniß lediglich genossen, keineswegs aber an sich selbst erkannt, so lange dasselbe von ihm nicht als Wort Gottes, als die Manifestation Gottes an der Natur, in dem Denken, das als Denken auch in dem Bewußtseyn des Menschen hervortritt, und mit welchem das Philosophiren, als solches, anhebt, erkannt wird. Der Mathematiker ge-

n i e ß t zwar das Gedachtwerden als solches, aber e r k e n n t es nicht. „Wenn das Berechnetseyn," schreibt mir mein Lehrer Bardili, „im Kopfe des Astronomen gerade eben d a s Berechnetseyn geworden ist, wonach die Planeten gegen einander und gegen die Sonne gestellt sind: so hat das D e n k e n hier wieder b e y s i c h s e l b s t eingekehrt, und dasjenige ist in ein μαϑημα νοησεως bey dem Astronomen übergegangen, was bey den Planeten selbst bloß παϑημα νοησεως ist. Allein der Astronom verhält sich als b l o ß e r Astronom zu seinem μαϑημα νοησεως, mithin zum G e d a c h t w e r d e n des G e d a c h t e n in ihm, in R ü c k s i c h t auf die Stellung und Bewegung der Planeten, doch wieder selbst bloß G e n i e ß e n d, was die νοησις, das eigentliche G e d a c h t e daran, betrifft. Daher es auch P l a t o n nicht wagt, dem Mathematiker schlechthin ein μαϑημα νοησεος beyzulegen, sondern ihm bloß ein μαϑημα της διανοιας, d u r c h g r e i f e n d e n V e r s t a n d, möchte ichs nennen, zuschreibt. Der Astronom geht damit n i c h t weiter aufwärts, geht nicht zur a b s o l u t e n Allgemeinheit, sondern abwärts in die P h ä n o m e n e n w e l t. Er nimmt sein Teleskop zur Hand, und b e o b a c h t e t, was nach Maaßgabe seines μαϑημα νοησεως an den Planeten g e s c h e h e n müsse. Eine Theorie des Himmels will Er, als T h e o r i e, im völlig etymologischen Sinne dieses Wortes — keine W e s e n l e h r e. Mit jenem von seinem Geiste errungenen Gedachtwerden des Gedachten an den Himmelskörpern wird er blos βαναυσος τεχνιτης, m e c h a n i s c h e r Künstler eines Planetensystems, indem

dasselbe, wie einst unser Pfarrer Hahn, in einer eigenen astronomischen Maschine pünktlichst nachzubauen fähig wird. Mit Einem Worte! das von seinem Geiste errungene Gedachtwerden des Gedachten an den Himmelskörpern wird im Geiste des Astronomen Maßstab für gewisse Erscheinungen (μαθημα νοησεως περι ταυτα και κατα ταυτα τα φαινομενα), nicht aber gänzlicher Ablenker von dem, was bloße Erscheinung ist, nicht Führer zum Gedanken als Gedanken, nicht Verkündiger der alles Wirkliche und alle Erscheinung schlechthin beherrschenden, durchlaufenden, umfassenden, und ordnenden Ideenwelt, oder zum Denken, als Denken des Gedachten als solchen, nicht zum (μαθημα νοησεως περι τα, και κατα τα νοητα). Nur der (wahre) Philosoph darf sich als (wahrer) Philosoph keineswegs eben so wie der Mathematiker zu der νοησις als solcher bloß genießend verhalten, sondern er muß es von dem Gedachtwerden des Gedachten auch noch zum Gedachtwerden des Denkens selbst als eines Denkens bringen; er muß zum Rhythmus, zu welchem bereits der Astronom durchgebrochen ist, auch noch die Noten setzen, den Schlüssel dazu angeben können — — indem er nicht etwa, wie der Astronom sein Planetensystem, unter die demselben zukommende Specialregel gebracht hat, sondern die Generalregel für das Weltall überhaupt, in einem nun erkannten Denken ans Licht seines Bewußtseyns hervor gezogen hat."

Selbst die Religion ist, als bloßer Glaube,

nur Genuß, nicht Erkenntniß der Manifestation Gottes an der Natur. In demselben Schreiben meines Lehrers heißt es hierüber: der religiöse Glaube „ist der von dem Grade der Perfektibilität des menschlichen Individuums abhängige, und nach den Graden derselben mehr oder weniger lebhaft empfundene (gefühlte, genossene) folglich individuelle Bezug eines jeden Menschen als Menschen auf das in seinem Bewußtseyn, als menschlichem Bewußtseyn, erwachte Wesen der Wesen, welcher Bezug sich mit der Entwicklung der Menschheit an ihm, wie sich diese, als Menschheit, wirklich an ihm entwickelt, jedesmal nothwendig ergiebt, und um so vollkommenere und schönere individuelle Antitypien des Wesens der Wesen hervorbringen wird, je vollkommener und schöner die Blüthe des Wesens der Menschheit an ihm ist. Sich auf die mannigfaltigste Art in der ganzen Natur zu repräsentiren ist die Tendenz des Wesens der Wesen. Warum sollte dieses nicht eben auch da der Fall seyn, wo sich dasselbe so lebendig repräsentirt, wie im Menschen? Je reiner die Erkenntniß eines gewissen Menschen wird, desto geläuterter wird auch jene individuelle Antitypie werden, ungeachtet es ihm schlechterdings unmöglich seyn wird, dieselbe von aller Sinnlichkeit zu entblößen, selbst, wenn er bis zur Erkenntniß der Manifestation des Wesens der Wesen am Wesen der Dinge aufgestiegen ist. — Besingen läßt sich daher die Gottheit in ihren individuellen Antitypieen philosophischer, wenn sie nur eine

reine und erhabene Seele besingt, als demonstriren in irgend einer jener Antitypieen. Dieses ist nach der Natur der Demonstration selbst unmöglich, und ist allerdings Sache des Glaubens, als Glaubens, einer besondern Ansicht, als besonderer, der $\delta o \xi \alpha$, als solcher, wie alles Sinnliche und Bildliche. Aber daß Gott ist, daß ein vom Stoffe ganz und gar verschiedenes, in und durch sich bestehendes, ewiges, unendliches, das All der Dinge anordnendes, beherrschendes, keinem Wechsel unterworfenes, durch keinen Raum im Seyn beschränktes, höchst einfaches und allerrealstes Wesen jener Antitypie — absolut zum Grunde liegt, dieß, liebster Reinhold, läßt sich demonstriren, als schlechthin nothwendig, wenn Mensch, Natur, und Erkenntniß — sollen seyn können, was sie sind. Auch dieses zu einem bloßen Glauben erniedrigen wollen, scheint mir ein Verbrechen an der Menschheit, die in der wichtigsten ihrer Ueberzeugungen um die Möglichkeit der Ueberzeugung selber von uns Philosophen betrogen würde, wenn wir den schwankenden Schein, der das Glauben als bloßes Glauben unzertrennlich begleitet, sogar vollends auf das Seyn des Wesens der Wesen übertragen wollten. Der Tugend, die, wenn sie fest stehen und sich gegen jeden Sturm fest halten, d. h. Tugend seyn soll, nur in demjenigen fest stehen kann, der da war, voraus und a priori gedacht werden muß, λόγω ἦν, ehe die Berge waren, ehe die Erde und die Welt war, in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit! —

wird auf diese Art ihre einzige Stütze zerbrochen. Unter den mancherley Proben von neueren Sidiroxylis wird die Nachwelt gewiß auch den berühmten Vernunftglauben der Transcendentalphilosophie nennen. Was Sache der Vernunft an sich selber, folglich der reinen Ueberzeugung ist, das ist keine Sache des bloßen Glaubens, und umgekehrt. Gott, und Tugend, sind nur deswegen so unwirksam auf unsre Entschlüsse, weil sie, wie der ehrwürdige Spalding bemerkt, meistens insgeheim der Zweifel bey uns begleitet, ob denn auch überall Etwas an Beyden sey?

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinhold, Karl Leonhard, 1757-1823

Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts

Bd.: 5

Hamburg (1803)

Ph.u. 414-5/6
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046710-0